



Mito, Retórica y Poética

Antonio López Eire
Universidad de Salamanca

El propósito de las páginas que siguen¹ es mostrar que el mito es lenguaje y que por tanto las características del mito son las mismas del lenguaje, o sea, que el mito es, como el lenguaje mismo, a saber: operativo, activo, dinámico, pragmático, simbólico y metafórico, psicológico más que lógico, indiferente al criterio de veracidad, y, sobre todo, político y social. Pero además ese retazo de lenguaje que es el mito es, por un lado, comparable en su intencionalidad al discurso retórico, pues el mito es fundamentalmente parenético, está cargado de operatividad social e intenta persuadir y sus argumentos racionales son más o menos objetables desde el punto de vista lógico al igual que los del discurso retórico; y, por otro lado, se parece a la poesía porque está fuera de un contexto concreto e inmediato y es metafórico y «poyético», es decir, creativo.

Lo único objetivo, objetivable y positivo en el mito es el lenguaje². El mito «habla» al hombre³, y ese dinámico y pragmático «hablar» que descubrimos en el mito es densísimo, irresistible, es, como el lenguaje, indiferente al criterio de veracidad y –paradójicamente– es, a la manera de nuestro lenguaje y precisamente por ser lenguaje, «la verdad misma»⁴. En efecto, frases como «buenos días» o «está rayando el alba» no son ni verdaderas ni falsas, pero son vitalmente esenciales, sociopragmáticamente verdaderas. Lo mismo ocurre con el mito. El mito es lenguaje que nos ayuda a estar vivos, que nos explica la inexplicable pero fundamental experiencia de estar vivos, de ser sociales, de ser políticos, de emplear lenguaje, de ser limitados en el tiempo, de estar abocados a la nada que nos aterroriza, y de vivir en un universo espectacular que no acertamos a comprender. El mito nos enseña a trascender con lenguaje nuestra propia mortalidad. Ésta es la función mítica, una de las funciones fundamentales del lenguaje interactivo y político-social. Las otras dos son la función poética que sirve para enhechizar con la palabra, y la función retórica que sirve para persuadir con el discurso. Pero las tres funciones se realizan con lenguaje.

La función mítica es la función lingüística (o sea, dependiente del lenguaje con el que hablamos y pensamos) que nos ayuda dotándonos social y políticamente de estabilidad axiológica, sin la que no podríamos vivir, como muy bien acertaron a plantear Nietzsche, Ibsen,

¹ Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a la DGICYT por su ayuda económica (Proyecto BFF 2000-1304).

² J. Lorite, 1982, 494.

³ J. Campbell, 1997, 252.

⁴ E. Canetti, 252.

Kolakowski y Campbell⁵. Esto es así porque «el mito es el sueño de una sociedad. El mito es el sueño público y el sueño es el mito privado»⁶. Ahora bien, este sueño de la sociedad que es el mito es puro lenguaje pragmático, por lo que la principal función del mito, nacido del lenguaje interactivo, es la parenética, exhortativa o pedagógica, ya que el mito enseña sobre todo y ante todo a vivir la vida humana, es decir, la vida de un ser político-social⁷. Tal vez por eso todo mito merece el nombre de «verdadero» si nos permite vivir armónicamente en nuestra sociedad, en nuestra *pólis*, en nuestro entorno político, liberándonos del horror del manicomio al que conduce la carencia de la estabilidad axiológica, pues, desde el punto de vista de la filosofía pragmatista, es verdadero para nosotros, los seres humanos que somos animales políticos –por decirlo al aristotélico modo–, lo que social y políticamente nos conviene y nos sienta bien⁸.

Pero del lenguaje surgen asimismo la función poética y la función retórica, que, fundadas ambas también en la capacidad fundamentalmente interactiva del lenguaje humano, sirven respectivamente para enhechizar y persuadir al conciudadano. Como no podemos reproducir la realidad con el lenguaje, creamos otros mundos con él, actividad que Aristóteles llamaba *mímesis* o imitación y que consideraba generadora de toda poesía. Y, por otro lado, como no podemos persuadir al prójimo con la verdad, es decir, con la identidad de lo dicho respecto de la realidad referida, el lenguaje ha desarrollado su función retórica a base de mezclar la racionalidad de lo verosímil con la capacidad psicagógica y la estética (enhechizadora y poética) del propio discurso.

El mito es, como el lenguaje, lineal y político-social. En efecto, toda narración mítica es lineal y todo mito es una narración tradicional provista de referencia secundaria a cuestiones de importancia colectiva. Luego el mito es lenguaje y se entiende muy bien si se compara, primeramente, con el discurso retórico, para calar en su función persuasiva⁹, y luego con el discurso retórico epidíctico¹⁰ y el discurso poético, para entender su esencia de sistema semiológico secundario, o, por decirlo con Barthes, de «système sémiologique second»¹¹. Y, lo que es más importante, al igual que todo poema y todo discurso retórico, el mito es, como el lenguaje, fundamentalmente político-social e interactivo, por lo que no es de extrañar que esencialmente trate de cuestiones de importancia colectiva¹², como, por ejemplo, que proponga con intencionalidad persuasiva explicaciones de las instituciones o representaciones de la familia (incluidas las reglas de acción social del matrimonio y el tabú del incesto), del grupo étnico o la ciudad –los llamados «charter myths» por Malinowski¹³ –o del ritual religioso y de los dioses a los que se les dedica– o de los beneficios y maleficios de la naturaleza, de las estaciones del año y su incidencia en la alimentación cotidiana y en las enfermedades, de la organización de la naturaleza y del universo. Y todos estos temas el mito los expone con narraciones lineales y con secundaria referencia, simbólicamente, como la poesía, que es

⁵ L. Kolakowski, 1990. J. Campbell, 1994.

⁶ J. Campbell, 1991, 75.

⁷ J. Campbell, 1991, 65.

⁸ J. Campbell, 1997, 28.

⁹ J. A. Caballero López, 2000, 49-59.

¹⁰ N. Loreaux, 1981. S. MacCormack, 1981. L. Pernot, 1993.

¹¹ R. Barthes, 1957.

¹² A. G. Dundes, 1964, 11. M. Lüthi, 1976, 13 ss.

¹³ B. Malinowski, 1926, 101.

también lenguaje. La referencia, efectivamente, del mito es secundaria, pues resulta de esa su aplicación parcial a los mencionados fenómenos de importancia social o colectiva que gracias al mito son verbalizados mediante relatos y al mismo tiempo dotados de coherencia y sentido. El mito, de verdad, es lenguaje poético y retórico, lenguaje intencional que pretende influir sobre quien lo escucha persuadiéndole de algo y a la vez se propone encandilar y enhechizar al oyente a través del placer derivado del contar y a través de su esencialidad metafórica, pues en el mito se encuentran fundidos el nivel de la narración propiamente dicha y el de su aplicación secundaria específica.

Por ejemplo: Los griegos contaban la historia de los tres hijos de Helén, que eran Doro, Juto (de quien a su vez nacieron Jon y Aqueo) y Eolo, con el propósito de persuadir a los oyentes de que todas las stirpes griegas tenían un ancestro común (función retórica) y para deleitarlos con el placer del cuento, de un cuento, que como la poesía era un discurso regido por una lógica no referencial y por tanto de referencialidad secundaria o metafórica, pues efectivamente la genealogía de Helén era algo más que una genealogía, era la narración de la consanguineidad de los griegos.

Pero todo esto que decimos del mito se justifica porque el mito es lenguaje y emplea funciones elementales y básicas del lenguaje. Lo más propio del lenguaje es, en primer lugar, la interacción¹⁴, la persuasión, la influencia de un interlocutor sobre otro, y, en segundo término, la redescipción de la realidad, la organización de las observaciones que se lleva a cabo por medio de la metáfora. He aquí por qué el mito es una forma elemental de lenguaje y es a la vez retórico y político.

Nada más opuesto al mito que la mentalidad científica del pseudosabio que cree que determinadas teorías científicas (los *Principia* de Newton o la Teoría de la relatividad) son discurso verdadero y definitivo. El mito no es ni verdadero ni falso, sino eficaz o ineficaz socialmente, y lo mismo le ocurre a la poesía y al discurso retórico y al discurso publicitario, que es en buena parte retórico¹⁵. El eslogan *Coca-cola, la chispa de la vida* no es ni verdadero ni falso, pero ha incrementado el nivel de ventas del producto y por ello las consiguientes ganancias. Decía Orwell que la propaganda es pura mentira incluso cuando el propagandista dice la verdad¹⁶. Pues bien, esta indiferencia al criterio de veracidad que posee la propaganda es también propia del mito. El mito, puro lenguaje, no sirve para satisfacer un interés científico, sino para satisfacer necesidades propias del hombre como animal político, o sea, necesidades sociales, religiosas, anhelos morales, aspiraciones políticas, sumisiones sociales, reivindicaciones, usos prácticos, rituales, etc¹⁷.

La realidad del mito es puramente lingüística. El mito no es una creación «análoga al lenguaje»¹⁸, sino lenguaje, ni «otro medio de formación diferente del lingüístico»¹⁹, sino lenguaje puro y duro. El mito es un relato tradicional aceptado por subsiguientes generaciones, que puede adoptar diferentes formas textuales o plásticas y que no posee referencias contextuales inmediatas, sino que lleva dentro de sí mismo su propio contexto, como le ocurre a la poesía, con la que coincide también en ser lenguaje metafórico, simbólico, creativo, lenguaje poético, o sea, por decirlo a la griega, *poíesis*.

¹⁴ J. Gumperz, 1971. C. Kerbrat-Orecchioni, 1990.

¹⁵ A. López Eire, 1999 (b).

¹⁶ J. Ellul, 1973, x-xi.

¹⁷ B. Malinowski, 1985, 114.

¹⁸ W. Mannhardt, 1875, II, x «eine der Sprache analoge Schöpfung des unbewusst dichtenden Volksgeistes».

El mito no es sino lenguaje, como la poesía, y al igual que ella es un lenguaje no factual, es decir, no sometido en principio a una referencia concreta primaria. El mito no tiene, para empezar, un referente concreto, no puede ser reducido a un referente dado en la realidad, como tampoco lo tiene la poesía. Ni –bien mirado– tampoco el lenguaje tiene más referente seguro que él mismo (la realidad nos es inaprehensible), y el discurso retórico, aunque no carece de referente, se contenta con acercarse a él a través de lo verosímil y, consciente de su debilidad argumentativa, salva sus deficiencias lógicas con estrategias psicológicas y estéticas.

El mito es lenguaje y como tal (pues el lenguaje humano es argumentativo²⁰ y racional) también él argumenta y está dotado de una cierta racionalidad interna, pues todo mito sugiere la existencia de un plano invisible que justifica lo visible o bien explica representaciones. Efectivamente, el mito, también argumenta, si bien con argumentación lingüística, una argumentación que nada tiene que ver con la inferencial, sino con la dependencia de segmentos²¹. Aristóteles veía en cada mito un sistema o entramado de narraciones (en la épica) o representaciones (en el drama) de acciones provistas de sus específicas funciones, que podían reducirse a tres: comienzo (*arkhé*), peripecia (*peripéteia*) y fin o desenvolvimiento o vuelco (*katastrophé*), y que se sucedían con linealidad argumentativa, racionalidad y lógica. Similares secuencias racionales vio V. Propp²² en el cuento popular ruso, que aplicadas por Dundes al cuento indio norteamericano resultan ser las siguientes: falta, empresa, ilusión, prohibición, trasgresión, fuga. Sólo en este sentido son argumentativos y racionales el lenguaje y sus formas que son el mito, la poesía y el discurso retórico.

No hay, pues, más que lenguaje en el fondo del mito.

No quiero decir que el mito sea algo lingüístico en el sentido en que formuló este aserto, en el siglo XIX, Max Müller²³, el docto estudioso del sánscrito, catedrático de Lingüística Comparada en Oxford desde 1868, que, obnubilado por el recién inaugurado método de la Lingüística comparada, de la Lingüística indoeuropea, hizo caso omiso de la vertiente sociológica del mito y sometió los mitos indoeuropeos a mera indagación lingüística, realizando sobre sus significantes numerosos estudios comparativos y etimológicos que le llevaron a la conclusión de que el mito primario y original era el meteorológico. Para él el mito resultaba de los intentos del hombre primitivo por conceptualizar el temor religioso que sentía día a día ante fenómenos meteorológicos naturales como la aurora, el sol y las nubes. La interpretación de los mitos, cuyo significado último habían perdido los griegos por culpa de una especie de enfermedad del lenguaje («disease of language»), venía a ser, a juzgar por su método, un juego de lingüística comparada apoyado las más de las veces en etimologías arbitrarias y erráticas interpretaciones.

No es eso. Sencillamente quiero decir que el mito no es más que lenguaje de verdad puro y simple, es decir lenguaje pragmático, lenguaje social y político, lenguaje retórico, comunicativo, dialógico, interactivo, intertextual, argumentativo, dinámico e íntimamente rela-

¹⁹ S. Langer, 1951, 205.

²⁰ O. Ducrot 1987. O. Ducrot-M.Carel, 1998. M. Carel, 2001.

²¹ M. Carel, 2001, 80.

²² V. Propp, 1928.

²³ M. Müller, 1898. 1899.

cionado con la acción social, y que justamente por esa razón el mito es tan sumamente difícil de definir. ¿Pues qué otra cosa es el lenguaje más que eso?

No sería descabellado tampoco decir que el propio lenguaje es nuestro mito de la realidad física y sociopolítica que nos rodea y de la que nos hacemos nosotros y nuestros conciudadanos un mundo intermedio de relaciones político-sociales, pues con el lenguaje la simbolizamos y el lenguaje nos sirve de guía de conducta, de herramienta indispensable para la imprescindible acción comunicativa y de pauta de acción en nuestras relaciones con el mundo físico y con nuestro entorno político-social. En realidad, la imagen de la «herramienta indispensable» no es más que una metáfora pedagógica, pues nosotros no disponemos más que de lenguaje y sólo llegamos hasta el lenguaje, con lo que se anula la posibilidad de que el lenguaje sea herramienta de algo.

No creo que nadie dude que el mito se hace con lenguaje, es de la materia del lenguaje y posee las características y las funciones del lenguaje. Pero quizás no todo el mundo ha caído en la cuenta de que el mito es una realización necesaria del lenguaje para poder vivir, circular y desenvolverse socialmente.

Que el mito camina por la senda del lenguaje es indudable, pues con el mito movemos a nuestro prójimo a la acción, lo educamos, filosofamos con él, o bien entretenemos a nuestros lectores, y finalmente, además de hacer política, poetizamos, hacemos literatura y filología, labores todas ellas propias del lenguaje. Los mitos de los héroes nos convocan a vivir la vida con esfuerzo sacrificando nuestro «yo» a los intereses de la comunidad, el mito de Prometeo nos enseña el sacrificio y el dolor que procura la tarea de conseguir una vida social provista de las ventajas del arte y la cultura, el simpático mito del esférico androide a veces andrógino que cuenta Aristófanes en el *Simposio* platónico nos recuerda que no podemos vivir sin nuestra media naranja que puede ser hombre o mujer, y muchos mitos griegos nos desaconsejan la actitud insolente o excesivamente confiada en uno mismo. Y con el mito –que es esencialmente lenguaje–, si prescindimos de *Los Persas* de Esquilo, están tejidas las tragedias áticas con las que –según dice Esquilo– en la comedia aristofánica *Las Ranas*, los poetas educan a los jóvenes de la misma manera que los maestros de escuela educan a los niños²⁴.

El mito sirve, en efecto, como el lenguaje, para influir en los conciudadanos, pues fundamenta el orden social y político haciéndolos solidarios de un ideario o proyecto ciudadano común; por ejemplo: explica a los tebanos cómo se originó una ciudad como Tebas merced a la lucha del héroe Cadmo con un dragón del que luego sembró los dientes de los que nacieron los *espartoí*, los «hombres sembrados», los primeros cadmeos²⁵; aclara a los atenienses cómo en Atenas se pasó del caos mujeril al orden establecido por los varones, pues las Amazonas, que llegaron a acampar en la colina del Areópago, fueron –felizmente– derrotadas por Teseo, el héroe nacional de Atenas²⁶. No en vano se nutre de mitos patrióticos la oratoria epidéctica de los «discursos funerarios» atenienses, que configura un capítulo importante de la Retórica griega y cuya finalidad era mover a los oyentes a comulgar solidariamente en la fe de pertenecer a una patria común gloriosa y rica en prestigio y bien consolidada fama.

²⁴ Aristófanes, *Ranas* 1054-5.

²⁵ Escolio a Eurípides, *Fenicias* 942 y a Apolonio Rodio, *Argonáuticas* III, 1179.

²⁶ Diodoro Sículo, IV, 28. Pausanias, I, 2, 1. 15, 2; 41, 7. II, 32, 9. V, 11, 4 y 7.

También el mito, al igual que el lenguaje, educa a sus destinatarios y los conduce por las sendas del filosofar. Por ejemplo, el desastroso fin tan frecuente en los amores de sufridas mujeres mortales con arrogantes dioses nos avisa de la insalvable diferencia que media entre la divinidad y la humanidad sometida de continuo a las veleidades y caprichos de los inmortales. El caso de Sémele, verbigracia, la hija de Cadmo y Harmonía, de la que se enamoró Zeus, es un ilustrativo ejemplo al respecto. Amada por el padre de los dioses y los hombres, concibió un hijo, el dios Dioniso. Pero entonces su esposa Hera, celosa, la animó taimada y arteramente a que pidiese a su amado que se le revelara en todo su poder, gloria y majestuosidad, y la cuitada doncella inocentemente y sin sospechar daño alguno así lo hizo. Y Zeus, que, imprudentemente, había prometido a su amada que le concedería cuanto le pidiese, no tuvo más remedio que mostrarse y aproximarse a ella con todo el resplandor, ardor y quemazón de sus rayos y con todo el poder lumínico y abrasador propio de su naturaleza. A consecuencia de ello la infortunada Sémele murió al instante abrasada y carbonizada²⁷.

Los mitos, como el lenguaje, nos dan instrucciones político-sociales precisas e indispensables aleccionamientos religiosos y nos explican por qué el jefe supremo de la Santa Madre Iglesia es el Papa de Roma o por qué los atenienses y los jonios pertenecían a un mismo linaje o cuáles eran los orígenes de muchos cultos y rituales del Ática (esto lo hace con frecuencia Eurípides en sus dramas) o por qué los atenienses tenían todo el derecho del mundo a extender su dominio sobre la isla de Egina.

Los jonios eran los descendientes de Jon, hijo de Juto, el cual, a su vez, era hermano de Eolo y de Doro y perteneciente, al igual que ellos, a la estirpe de Deucalión. Los descendientes de Jon poblaron el Egíalo (costa norte del Peloponeso) y el Ática y luego muchos de ellos, expulsados por los aqueos, pasaron a la costa de Asia Menor²⁸. El prestigio de ser jonio crecía según la versión del mito de Jon de la que se valió Eurípides para componer su tragedia *Jon*²⁹: Jon era hijo de Creúsa, la hija más joven de Erecteo el rey de Atenas, y del dios Apolo. Luego Juto se casó con Creúsa, pero como el matrimonio era estéril, acudió Juto a consultar al dios de Delfos, es decir, el verdadero padre de Jon, quien le aconsejó a través de la Pitonisa que adoptase al primer niño que viese al entrar en su templo, que resultó ser, como era de esperar, el mismísimo antepasado semidivino de los jonios.

La alianza de Éaco, el hijo de Zeus y de la ninfa Egina, con Atenas cuando ésta corrió el riesgo de una invasión del rey cretense Minos³⁰, y el hecho de que Telamón, tras haber dado muerte, junto con su hermano Peleo, a su hermanastro Foco y tras haber sido desterrado por ese crimen de Egina, recibiera acogida en la isla de Salamina, donde se casó con una mujer ateniense³¹, relacionaban estrechamente a Egina y Salamina con Atenas, una relación que resultaba rentable políticamente para la capital del Ática a partir del momento en que esta potencia dominó la isla a través de la Liga ático-délica (457 a. J. C.) que en realidad era el

²⁷ Escolio a Homero, *Ilíada* XIV, 325. Himno a Homero, XXXIV, 21. Hesíodo, *Teogonía* 960 ss. Apolodoro, *Biblioteca* III, 4, 2; 5. 3. Eurípides, *Bacantes* 1 ss; 242 ss. 286 ss. Diodoro Sículo, IV, 2, 2 ss; 25, 4; V, 52, 2. Pausanias, II, 31, 2; III, 24, 3; IX, 5, 2.

²⁸ Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 3. Estrabón, VIII, 7, 1; IX, 1, 18. Pausanias, I, 31, 3; II, 14, 2; 26, 1; VII, 1, 2; 4, 2; 25, 8.

²⁹ Eurípides, *Jon*, *passim*. Escolios a Aristófanes, *Nubes* 1468 y *Aves* 1527. Sobre el mismo tema compuso Sófocles una tragedia, no conservada por entero, titulada *Creúsa*.

³⁰ Ovidio, *Metamorfosis* VII, 476 ss.

³¹ Diodoro Sículo, IV, 72, 7.

imperio ateniense. En la *Pítica Octava*, compuesta y ejecutada el 446 a. J. C., Píndaro protesta del trato injusto que Atenas estaba infligiendo a esa isla doria tan amada por el poeta tebano.

Pero además el mito, que es lenguaje puro y duro con todas sus funciones pragmáticas a flor de piel e impregnado de sus connaturales retoricidad y poeticidad, sirve, como el lenguaje mismo, además de para hacer política, para entretener, generar literatura, retórica y poética, y para convertirse en estudio predilecto –como lo fue el lenguaje literario– de la filología que –como es sabido– nació en época alejandrina.

La historiografía herodotea se hace sabrosa en gran parte gracias a los mitos prehistóricos (los anteriores a la narración de los acontecimientos del reinado del rey lidio Creso³²), y los históricos que penetran la narración de las empresas y hazañas humanas posteriores que nos ofrece el padre de la Historia. Entre los mitos prehistóricos ocupa un relevante lugar desde el punto de vista de la etiología de la rivalidad entre griegos y persas, europeos y asiáticos, occidentales y orientales, los que narran los recíprocos raptos de princesas de uno y otro continente: los raptos de Io, Europa, Medea y Helena³³.

La tragedia griega se alimenta de los mitos: Mitos del ciclo tebano en *Los Siete contra Tebas* de Esquilo, el *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y la *Antígona* de Sófocles, *Las Bacantes*, *Las Fenicias* y *Las Suplicantes* de Eurípides. Mitos del ciclo de Heracles: *Las Traquinias* de Sófocles, el *Heracles*, *Los Heraclidas* y la *Alcestris* de Eurípides. Mitos del ciclo micénico: *Las Suplicantes*, el *Agamenón*, *Las Coéforas* y *Las Euménides* de Esquilo, la *Electra* de Sófocles, la *Ifigenia en Áulide*, la *Ifigenia en Táuride*, la *Electra* y el *Orestes* de Eurípides. Mitos del ciclo troyano: el *Áyax* y el *Filoctetes* de Sófocles, *Las Troyanas*, la *Hécuba*, la *Helena* y la *Andrómaca* de Eurípides, y además el *Reso*. Y de mitos situados fuera de ciclos se valen el *Prometeo encadenado* de Esquilo y la *Medea*, el *Hipólito* y el *Jon* de Eurípides³⁴. Yo creo que quien pretenda entender la tragedia griega tiene que saber necesariamente mitología, poética y retórica. Mitología, porque el mito es la sustancia de las tragedias, poética, porque la tragedia era ya para Aristóteles la culminación de la poesía, y retórica, porque las tres cuartas partes de una tragedia son diálogo (no partes corales) y los personajes se expresan siempre con ayuda de la función retórica de la lengua y muy frecuentemente con el auxilio, fácil de detectar, del arte retórica.

Los primeros mitógrafos que conocemos trataron de explicar los mitos de los dramas de época clásica (por ejemplo, Asclepiades de Trágilo, un alumno de Isócrates del siglo IV a. J. C., autor de un tratado en seis libros titulado *Tragedoúmena*)³⁵ o los de la épica (por ejemplo, Dionisio de Samos, que, ya en época helenística, hizo un manual de mitología a partir de los mitos contenidos en el *Ciclo épico*³⁶, o sea de los mitos que van desde la unión de Urano con Gaya hasta la muerte de Odiseo) o bien se servían de los mitos para hacer poesía (por ejemplo, Calímaco era mitógrafo, autor de trabajos –*Hypomnémata* o *Apuntes*, *Sobre las ninfas*, *Fundaciones y cambios de nombres de islas y ciudades*, que le proporcionaban no pocos datos para confeccionar sus *Aitia*) o para entretener al lector contándole maravillas de fabulación y

³² Heródoto, *Historia* I, 5.

³³ Heródoto, *Historia* I, 1-5.

³⁴ Un excelente estudio de las tragedias agrupadas por ciclos míticos es el de P. Thiery, 2001.

³⁵ *FrGH* 12.

³⁶ *FrGH* 15.

geográficas y astronómicas (por ejemplo, en pleno siglo V a. J. C. el sofista Herodoro de Heraclea hacía ya empleo libre y novelesco de los mitos sometiéndolos a la deformación del racionalismo y la alegoría) o para deleitar y a la vez formar a los lectores, como hizo Evémero de Mesene en el siglo III a. J. C. combinando una teogonía racionalista (los dioses son antiguos reyes o héroes importantes que vivieron en el remoto pasado) con la narración novelesca de un viaje a Panquea, isla del Océano Índico, donde encontró una columna de oro que contenía la «Sagrada Escritura» (*Hierà Anagraphé*), en la que se podían leer los hechos de tres antiguos reyes cuyos nombres eran los de los tres primeros dioses del panteón de la mitología griega: Urano, Crono, Zeus³⁷.

Yo creo que el mito es demasiado similar por sus características y funciones al lenguaje como para que semejante hecho nos pase desapercibido y no lo comentemos.

Según Aristóteles³⁸, el hombre es un animal político-social y, precisamente por ello, como la Naturaleza no hace nada en vano, dotó al hombre de lenguaje racional o *lógos*. Y así, mientras que los demás animales, que como mucho pueden llegar a ser tan sólo gregarios pero nunca políticos, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más, a saber: puede hacer ver y entender claramente a sus semejantes lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Luego el hombre es un animal político y retórico por naturaleza.

Pues bien, como resultado de esa sociabilidad, politicidad y retoricidad del ser humano, éste no tiene más remedio que generar con el lenguaje mitos o fragmentos de lenguaje social y políticamente paradigmáticos que, al ser compartidos, cohesionen el grupo social al que pertenecen. Luego el mito es una condición *sine qua non* del lenguaje social, una connatural excrecencia del *lógos*.

Y como el mito es lenguaje y el lenguaje es humano, el mito tiene todas las características del lenguaje y del hombre en cuanto animal político, y lo mismo podríamos decir de las producciones retóricas y poéticas. Por ejemplo: el hombre, el lenguaje, la poesía, el discurso retórico y el mito son históricos, es decir, están sometidos a un transformador paso del tiempo del que el ser humano, que es un animal histórico, tiene conciencia, pues efectivamente el hombre es un animal que tiene conciencia de su propio pasado. Nosotros sin gran esfuerzo nos percatamos de que las lenguas y los gustos literarios cambian, los géneros evolucionan, la retórica moderna emplea técnicas insospechadas en la Antigüedad, y de que el mito, asimismo, contiene, al igual que el lenguaje, huellas de su propio pasado.

Un estudio diacrónico de los mitos nos permite identificar en ellos capas temporales similares a los estratos de datación de la Arqueología. Por ejemplo, el vivo y preeminente interés por los animales y las modalidades de los rituales, como la recogida de los huesos de los muertos por homicidio, son claros indicios de la actividad de la caza en el Paleolítico³⁹. Con la revolución del Neolítico el interés por esos temas va decreciendo paulatinamente.

Por otra parte, la mención en los mitos de determinados objetos, el uso de determinados nombres nos permiten hacernos una idea de sus dimensiones históricas.

Con la dimensión histórica del mito están íntimamente ligados dos rasgos fundamentales del mito, a saber, el sincretismo y la gran riqueza de variantes, de los que más adelante

³⁷ FrGH 63.

³⁸ Aristóteles, *Política* 1253 a.

³⁹ K. Meuli, 1946, 237-9. W. Burkert, 1972, 21 ss. 63 ss.=1981, 29 ss. y 44 ss.

hablaremos. Por ejemplo: Muchas son las variantes de mitos que reflejan el ritual de la iniciación de la pubertad con el que los niños, sexualmente indiferenciados, pasaban a ser hombres o mujeres. Este tipo de rituales se mantenía en Creta todavía a finales de la época clásica y en un fragmento de Éforo⁴⁰ se describe el traje de gala y ceremonial que vestía un niño antes de ser raptado y violado por un hombre como paso previo para su transformación en varón y soldado en una ceremonia en la que recibía las armas como enseña indiscutible de su virilidad⁴¹. De manera que, apoyándonos en los reflejos de los rituales que detectamos en los mitos, descubrimos dentro de la maraña de variantes y sincretismos de éstos una serie de rasgos útiles para una datación cronológica.

El mito no existe en el vacío; por el contrario, es, como el lenguaje, cosa de seres humanos y por tanto está encuadrado dentro de unas coordenadas espacio-temporales. Dentro de la Literatura griega, en el poema épico de la *Melampodia* atribuido a Hesíodo⁴², Zeus y Hera discutían sobre si en el orgasmo el varón o la hembra obtenía mayor placer y tomaron como árbitro de la disputa al adivino Tiresias, el único mortal que lo había experimentado como individuo de uno y otro sexo. Éste dictaminó que como hembra había disfrutado más que como varón en una proporción de 9 a 1, dictamen que encolerizó a Hera hasta el punto de castigar a su autor con la ceguera. Pues bien, este mito de la metamorfosis sexual de ciertos sacerdotes, adivinos y videntes como Tiresias (que se convirtió en mujer cuando contemplaba el acoplamiento de dos serpientes)⁴³ está en conexión íntima con la existencia en Mesopotamia y toda la Anatolia de sacerdotes extáticos y videntes a los que Heródoto e Hipócrates llaman afeminados⁴⁴, y debe por tanto considerarse como un vestigio de la etapa orientalizante de la Historia de Grecia, de la misma manera que lo es también el símbolo y la representación artística de las dos serpientes entrelazadas bien conocidos a través del «bastón de Hermes»⁴⁵. El mito, como el lenguaje, el discurso retórico y la poesía, es de un lugar y de un tiempo, pero tanto él como las demás entidades citadas son muy difíciles de definir, porque hacerlo implica definir lenguaje con lenguaje.

El mito se nos escapa a la definición, lo cual ya de por sí es sumamente sospechoso. Da la impresión de que al mito no lo podemos aislar con palabras porque él mismo es discurso, de la misma manera que no podemos delimitar y separar con agua las distintas zonas de una laguna. Un autor tan buen helenista y prudente en sus juicios como Kirk afirma que «no hay ninguna definición de mito, ninguna forma platónica de un mito que se ajuste a todos los casos reales»⁴⁶.

La etimología y el empleo de la palabra griega *mythos*, que se usaba tanto para designar el relato, la historia o el argumento de una obra teatral, no nos harán pensar que la sustancia del mito sea algo más que puro lenguaje.

Si el mito no se puede definir, al modo de J. de Vries⁴⁷, como una narración referida a dioses, pues no todos los mitos tienen que ver con dioses, ni tampoco es necesariamente reli-

⁴⁰ Éforo *FGrHist* 70 F 149.

⁴¹ H. Jeanmaire, 1939, 450-55. W. Burkert, 1977, 391 ss. 1991, 49. H. Baumann, 1955, 57 ss.

⁴² I. Löffler, 1963. L. Brisson, 1976.

⁴³ Hesíodo, *Fragmento* 275. Apolodoro, 3, 6, 7.

⁴⁴ Heródoto, I, 105. Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* 22.

⁴⁵ E. D. van Buren, 1945, 40 ss.

⁴⁶ G. S. Kirk, 1973, 21.

⁴⁷ J. de Vries, 1961, IX «Mythen sind Geschichten von Göttern. Wer über Mythen spricht, muss also auch von den Göttern reden. Daraus folgt, dass die Wissenschaft der Mythologie ein Teil der Religionswissenschaft ist».

gioso, como propone Brelich⁴⁸, aunque muy importantes mitos de muchas culturas están ligados a la religión, ni una mera cara del ritual, como exageradamente propone la «escuela ritualista», bien atacada por J. Fontenrose⁴⁹ y de Langhe⁵⁰ al demostrar que no todos los mitos están asociados a rituales, y, por otra parte, nada nos permite, si jugamos limpio, separar del mito esas sus especies que se denominan «leyenda» o «cuento popular» (*folk-tale*), la verdad es que el mito es lenguaje, es decir, lenguaje pragmáticamente empleado para la interacción humana del hombre en la sociedad.

El mito es un retazo de discurso, de lenguaje (cuya función principal, por ser esencialmente pragmático, es la interacción), transmitido de generación en generación con carácter paradigmático, con el fin de fortalecer la cohesión y la sociabilidad comunicativa de una comunidad determinada. El mito, como el lenguaje mismo, enseña, entretiene, mueve a la acción y aporta a la sociedad un importante refuerzo de la cohesión social. Como el mito es lenguaje, es esencialmente socio-político, interactivo, pragmático y funcional. Nadie habla por hablar, todos hablamos para influir en los demás y ni el mito ni el discurso retórico ni la poesía se escapan de esa perentoriedad del lenguaje. El mito de Edipo nos previene contra el incesto y la inútil resistencia al destino, el mito de Odiseo y el Cíclope nos mueve a aborrecer el canibalismo y nos exhorta a la actuación inteligente contra la fuerza bruta, a emplear el poder del lenguaje frente a la estupidez y a valorar la cultura de la *pólis* por encima del salvajismo asocial.

La estabilidad de una sociedad depende del lenguaje, los usos, las costumbres, la oratoria, la poesía y los mitos compartidos por sus miembros. El lenguaje, pragmático y político-social como es por esencia, no tarda en aparecer en forma de mito, discurso y poesía.

El mito es como el lenguaje mismo, o sea, indiferente al criterio de veracidad, incapaz de reproducir realidad ninguna, porque el símbolo o el signo nunca es igual a la cosa real que simboliza o señala, sino tan sólo una representación metaforizada de ella. Y ahí radica la grandeza y funcionalidad del mito y también del lenguaje.

El mejor trabajo –para mi gusto– de Lévi-Strauss⁵¹ fue su primer intento de abordar el mito, o sea su artículo titulado «The Structural Study of Myth»⁵², que es una reducción de lo mítico a la lingüístico, una interpretación del mito como fenómeno lingüístico sobre la base de que la lengua es el medio universal de información y comunicación del ser humano. Más tarde, sin embargo, en el primer volumen de su amplia obra *Mythologiques*⁵³ ya compara el mito no sólo a la lengua sino también a la música y, si he de decir la verdad sobre su obra, confieso que, dejando ahora aparte su intuición de que el mito es lenguaje, mi impresión coincide con la Burkert⁵⁴: Creo que Lévi-Strauss no ha probado ninguno de sus asertos.

⁴⁸ A. Brelich, 1958, 23 «la mitologia è venuta gradualmente rivelando la propria irriducibilità à fattori extra-religiosi, ed oggi è generalmente considerata sullo stesso piano delle altre forme fondamentali della religione, se non addirittura come fonte ultima di queste altre forme».

⁴⁹ J. Fontenrose, 1966.

⁵⁰ R. de Langhe, 1958, 131.

⁵¹ C. Lévi-Strauss, 1958; 1962 (a); 1962(b); 1964. Anteriormente escribió estos importantes libros de Antropología: 1948; 1949; 1952 y 1955.

⁵² C. Lévi-Strauss, 1955; 1968, 227-55.

⁵³ C. Lévi-Strauss, 1964.

⁵⁴ W. Burkert, 1979, 11.

Si acudimos a la etimología, nos encontraremos con que un «mito» (*mythos*) en griego no es más que un discurso narrativo, una historia, un «lógos» (*lógos*). En principio las voces *mythos* y *mytheîsthai* no significan más que el discurso trenzado y el elaborar con palabras esos trenzados, respectivamente. Por ejemplo, Aquiles en el canto IX de la *Ilíada* trenzó un discurso defendiendo su postura de no intervenir en la guerra de Troya por haber sido ultrajado por Agamenón, que despertó la admiración de cuantos lo escucharon: «Así dijo y ellos entonces, todos./quedaron en silencio, punto en boca./del discurso (*mythos*) admirados»⁵⁵. No deja de ser curios que ese *mythos* de Aquiles sea a la vez discurso retórico y poético.

El mito no es en sí mismo ni verdadero ni falso, como tampoco lo es el lenguaje ni el hablar, y por esa razón se puede expresar la idea de trenzar un discurso, un *mythos* (*mytheîsthai*), diciendo verdad o mentira. Por ejemplo, a Héctor que pregunta dónde está su esposa Andrómaca a una doméstica, ésta le responde con estas palabras: «Héctor, puesto que mucho me encareces/que la verdad te cuente (*mytheîsthai*)»⁵⁶. El lenguaje no presupone ni verdad ni mentira. Más tarde, cuando surgió la prosa en la Grecia del siglo VI a. J. C., apareció una nueva palabra para señalar el discurso, un discurso ya no trenzado de palabras, sino un discurso compuesto de palabras que se «cogen» y «escogen» (*légein*) para que resulte un relato racional. Y a partir de ese momento la palabra *lógos* fue arrinconando a la palabra *mythos*, que empezó a emplearse para señalar exclusivamente la «ficción» y el «cuento», es decir, ese tipo de discurso o relato que, en palabras del autor de la *Retórica a Herennio*, es la narración «que contiene hechos que no son ni verdaderos ni verosímiles, como esas historias que nos han sido transmitidas en las tragedias»⁵⁷. Pero en un principio y durante largo tiempo se observa que el mito no es necesariamente la historia falsa frente al *lógos* caracterizado por ser la historia verdadera, sino que ambos son lenguaje a secas.

En una hilarante escena de *Las Avispas*, esa divertida comedia de Aristófanes en que su genial autor se burla de la manía de sus conciudadanos por actuar como jurados-jueces en los tribunales de justicia⁵⁸, el joven Bdelicleón quiere que su padre Filocleón, en vez de ejercer de jurado perpetuo en los tribunales atenienses, pues padecía la enfermedad de la *dikastomanía* o «locura judicial», acuda a los banquetes y reuniones sociales de la gente bien y en ellos refiera discursos narrativos (*lógoi*) serios (*semnoi*)⁵⁹, que, a juzgar por el desarrollo escénico de su propuesta y de la respuesta de su padre, él entiende como anécdotas pero su padre, en cambio, concibe como cuentos de brujas («cómo la bruja Lamia se tiró un pedo cuando fue apresada») o fábulas de animales (como aquella que empezaba diciendo «éranse una vez una comadreja y un ratón»).

Ni que decir tiene que ante la respuesta del padre, el hijo se enfada y airado le replica: «¡No me salgas ahora contando *cuentos* (*mythoi*), sino refiere más bien las narraciones esas de temas humanos que solemos contar en casa!»⁶⁰.

⁵⁵ Homero, *Ilíada* IX, 430-1.

⁵⁶ Homero, *Ilíada* VI, 381.

⁵⁷ *Retórica a Herennio*, I, VIII, 13 *Fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt, quae tragoedis traditae sunt.*

⁵⁸ Aristófanes, *Las avispas* 1174-96.

⁵⁹ Aristófanes, *Las avispas* 1174.

⁶⁰ Aristófanes, *Las avispas* 1179-80.

Es decir, todavía en la Atenas del siglo V a. J. C. un mito es un *lógos*, un discurso narrativo, aunque ciertamente un discurso, una porción de lenguaje, que comporta ciertas connotaciones peyorativas respecto del *lógos*, que es el discurso en general. Pero lo importante es que un *mythos* es un *lógos*, que un mito es discurso, es lenguaje, aunque se le considere mal o se le mire con aversión y hostilidad. El mito no está, pues, tan lejos ni del discurso retórico ni de la poesía.

En cualquier caso, el *mito*, aunque se le mire con desconfianza, desprecio y aun franca enemistad, no deja de ser lenguaje y ni tan siquiera es, en cuanto tal, menos verdadero que el *lógos*. En el comentado pasaje de la comedia aristofánica *Las Avispas* las voces *lógos* y *mythos* son de hecho sinónimos intercambiables con el significado de «historia» o «discurso narrativo»⁶¹, aunque los discursos (*lógoi*) serios (*semnoi*), que son las anécdotas, sean preferibles –según Bdelicleón– a los toscos y añejos cuentos (*mythoi*) que tanto gustan a su simpático padre.

No hay tanta diferencia entre el *mito* y el *lógos* en un principio hasta que los filósofos, como Jenófanes de Colofón y el propio Platón empezaron a atacar denodadamente al mito por inmoral y falso y un historiador como Tucídides desconfió de él a la hora de escribir una historia racional que más bien era una filosofía de la historia. Tanto es ello así, que en un verso de *Los Persas* de Esquilo leemos la siguiente frase: «vas a escuchar una narración (*mythos*) en breve discurso narrativo (*lógos*)». El *mito* y el *lógos* están inseparablemente unidos por la sencilla razón de que ambos son lenguaje, discurso, *lógos*, el mismo lenguaje con el que se fabrican el discurso retórico y la poesía.

Otros ejemplos: aunque en la *Olímpica Primera*⁶² Píndaro rechaza por falsos todos los mitos en general porque sobrepasan los límites del discurso (*lógos*) verdadero que le inspira la Musa al verdadero poeta, y en particular el que en ese momento está condenando por impío, no duda en ofrecer como verdadero otro mito que no es sino una reelaboración con variantes del que acaba de repudiar.

Y Hecateo de Mileto llama a sus historias *mitos* (*mythoi*), pues utiliza el verbo *mythéomai*, «contar historias, mitos», para referirse a su labor de historiador crítico y se enorgullece de refutar con sus historias-*mitos* las relaciones o discursos (*lógoi*) que sobre determinadas cuestiones exponían los griegos⁶³.

Los mitos o, mejor dicho, cierto tipo de mitos, pueden ser presentados peyorativamente por el celo de los moralistas que, como Jenófanes de Colofón, en los límites entre los siglos VI y V a. J. C., elogiaban a quienes en las sobremesas ensalzaban nobles hechos merecedores de recordación en vez de tratar temas tan inútiles, poco prácticos, violentos e inmorales como esos episodios, que no eran sino pura ficción, que versaban sobre las batallas de los Titanes y los Gigantes y los Centauros, en los que la imagen de la divinidad quedaba tan mal parada⁶⁴, es decir, los mitos. Pero los mitos en sí son apetecibles, relajantes, informati-

⁶¹ L. Edmunds, 1990, 3 «*logos* and *mythos* are in fact interchangeable synonyms for “story” until Plato reorganizes the semantics of these words».

⁶² Píndaro, *Olímpicas* I, 28 ss. Cf. asimismo *Nemeas* VII, 23.

⁶³ Hecateo de Mileto, *FGrHist* I F1 «así habla (*mythētai*) Hecateo de Mileto: estas cosas que siguen las escribo tal y como a mí me parece que son verdaderas, pues muchas y ridículas, tal como a mí se me manifiestan, son las relaciones (*lógoi*) que hacen los griegos».

⁶⁴ Jenófanes de Colofón, *Fragments* I, 19-23 W=B, I, 19-23 DK.

vos, educadores, seductores, aptos para filosofar y aclarar ideas, persuasivos y exhortativos como los discursos retóricos, y poéticos, de manera que ni los héroes homéricos se abstuvieron de contar tales historias a lo largo de los ejemplares poemas épicos (pues con mitos entretuvo Odiseo a los feacios⁶⁵ y con mitos se deleitaron mutuamente Néstor y Macaón⁶⁶) ni Sócrates renunció a ellos en los diálogos platónicos o jenofonteos.

En el *Simposio* de Jenofonte⁶⁷, Sócrates manifiesta a Calias su deseo de recurrir al mito (*mythologêsai*) para explicar que no sólo los hombres, sino también los dioses y los héroes prefieren y estiman en más la amistad del alma que la utilidad del cuerpo. Pues Zeus –y aquí empieza la exposición mediante narración mítica– cada vez que se enamoraba de la forma de una mortal, yacía con ella y la dejaba libre, mientras que a aquellos cuyas almas admiraba los hacía inmortales. Y entre éstos se cuentan –proseguía– los Dioscuros, Heracles, algunos otros y Ganimedes. Y aquí estaba el propósito del mito socrático recogido por Jenofonte. Zeus no se dejó arrastrar por el deseo sexual al enamorarse de Ganimedes, a quien convirtió en su copero, sino por su alma, de la misma manera que Aquiles y Patroclo, Orestes y Píladés, Teseo y Pirítoo no son famosos por el hecho de compartir el lecho, sino por el de admirarse mutuamente y haber realizado en común las más altas y honrosas empresas.

Creo que este pasaje es decisivo para entender muchos rasgos del mito, como, por ejemplo, cómo el mito no es más que lenguaje y además por sí mismo, al igual que el lenguaje, no es ni falso ni inmoral, sino que puede ser de un signo o de otro porque el mito, también como el lenguaje, transmite un pensamiento, un propósito, una intención de quien lo cuenta, porque nadie habla por hablar, sino que al hablar todos hacemos algo por alguna razón, de manera que el mito, como lenguaje que es, hace cosas y entre éstas están la de argumentar, persuadir, poetizar y filosofar. Uno es muy libre de creer o no en los mitos, pero nadie me podrá negar que los griegos con sus mitos filosofaron, retorizaron y poetizaron con extrema sabiduría.

El mismo Platón, filósofo defensor del «Discurso Verdadero» o *Alethês Lógos*, y enemigo declarado de los absurdos e impíos mitos que con frecuencia emplean como material artístico los poetas en sus composiciones, no vacila en recurrir también él, en situaciones difíciles y comprometidas para la fijación de su doctrina filosófica, a puros mitos. Y es más, uno de los diálogos más bellos salidos del cálamo de Platón, el *Simposio*, muestra el entretenimiento de intelectuales atenienses a base de contar mitos en torno a una mesa común bien regada por el vino. Este filosófico, poético y retórico diálogo en el que hasta Sócrates razona con mitos o bien es puro mito filosófico, retórico y poético, o discurso filosófico a través del mito, el discurso retórico y la poesía, o no es nada.

De manera que desde sus orígenes griegos el mito es discurso, discurso narrativo y nada más que eso, fragmento de lenguaje que no se considera excesivamente diferente del *lógos* salvo en el caso de que un filósofo moralista lo condene por irracional y por tanto inmoral, o un escrupuloso historiador como Tucídides, convencido de la racionalidad de su método historiográfico, haga profesión de fe de no emplear en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*

⁶⁵ Homero, *Odisea* IX-XII.

⁶⁶ Homero, *Ilíada* XI, 642-3 «y ellos dos, después de que bebiendo/desecharon la muy ardiente sed/refiriéndose historias mutuamente./se entregaban con la charla al deleite».

⁶⁷ Jenofonte, *Simposio* VIII, 28 ss.

ningún dato que huela ligeramente a mito, que sea *mythôdes*, entendiendo por “mito” todo discurso narrativo que busca más el deleite poético del oyente que la instrucción filosófico-histórica de un lector interesado en conocer la realidad de los hechos históricos y la filosofía de la Historia que de ellos se puede extraer.

Sin embargo, Tucídides no ignora el mito, aunque no quiere saber nada de él en su relato histórico (*lógos*) como no sea sometiéndolo a previa crítica racional. Al hablar, por ejemplo, de los primeros o más antiguos habitantes o pobladores de Sicilia, afirma que, según se dice (*légetai*), fueron éstos los cíclopes y los lestrigones, pero como de ellos él personalmente no conoce ni el linaje ni la procedencia ni los puntos a los que se retiraron a habitar, más vale –sugiere– que baste lo que los poetas y otras fuentes acerca de ellos hayan podido referir⁶⁸. Por otro lado, sin embargo, en los capítulos del libro I que constituyen la parte conocida con el nombre de «Arqueología»⁶⁹, no sólo obtiene inferencias acerca de primitivos asentamientos de diferentes pueblos apoyándose en los descubrimientos de restos arqueológicos (por ejemplo, que los carios habitaban la mayoría de las islas del egeo lo deduce del descubrimiento en Delos de numerosos enterramientos de carios)⁷⁰, sino que además somete a revisión crítica los datos míticos de los poemas homéricos, teniendo en cuenta que los poetas algo de verdad refieren en sus mitos (por ejemplo Micenas debió de ser ciudad importante en el pasado y Agamenón un monarca sobresaliente por su poder), aunque justamente tienden al engrandecimiento y adorno de lo que refieren⁷¹. Según Tucídides, pues, los poetas tienden a persuadir con mitos que convierten en historias poéticas que sólo son parcialmente verdaderas.

Todavía Heródoto, sin embargo, no tiene siempre tan clara esta diferencia tucididea entre la veracidad del relato histórico y la falsedad o infiabilidad del relato mítico, pues en un pasaje de su obra nos dice que Polícrates fue el primer griego que poseyó una talasocracia en la llamada «generación de los hombres», pues en la de los héroes –añade– la había poseído ya el legendario o mítico rey de Creta llamado Minos⁷². Esto quiere decir que, según el padre de la Historia, en las generaciones anteriores a las de los hombres⁷³ y en concreto en la de los héroes, la cuarta de Hesíodo⁷⁴, anterior a la de los mortales, se produjeron hechos que, como el de la talasocracia de Minos, sólo eran recordados por los mitos. Por el contrario, los hechos de la generación de los mortales de la Edad de Hierro los refieren ya esas relaciones históricas que son los *lógoi*. Con suma facilidad, el mito, pues, se entrelaza inextricablemente con el discurso retórico, ora filosófico ora histórico, y con el discurso poético.

El mito es, etimológicamente, lenguaje, es fundamentalmente y en un principio relato oral. La tradición mítica en Grecia y fuera de Grecia fue un repertorio de transmisión oral⁷⁵. Los mitos no eran sino antiguos relatos de los antiguos griegos que los primeros historiadores de la Hélade, como Hecateo, Ferécides y Heródoto, fueron consignando por escrito y sistematizando, y a los que Platón –el primer autor griego que empleó la voz *mitología*⁷⁶– se

⁶⁸ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI, 2, 1.

⁶⁹ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 1-19.

⁷⁰ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 8, 1.

⁷¹ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 9 y 10.

⁷² Heródoto, *Historias* III, 122, 2.

⁷³ Hesíodo, *Trabajos y Días* 106-201.

⁷⁴ Hesíodo, *Trabajos y Días* 159-60.

⁷⁵ C. García Gual, 1987, 28.

⁷⁶ Platón, *Hippias Mayor* 298 a. *Leyes* 752 a.

opuso tan tajante y destempladamente que los substituyó por nuevos mitos de su propia elaboración, unos mitos propios suyos que adujo en sus diálogos para que, en lugar y a modo de argumentos racionales o discursos racionales o *lógoi*, sirvieran de apoyo a los fundamentos de su particular sistema filosófico. Con el mayor descaro el divino filósofo empleó los mitos como discursos retóricos y, para hacerlos más seductores, acertó a dotarles de inocultable relumbro poético.

En Platón la palabra *mythos* puede aparecer sin connotación negativa alguna, como, por ejemplo, cuando se refiere en el *Timeo* al «mito verosímil» (*tòn eikóta mython*)⁷⁷ o bien a la historia que no es sino pura ficción en oposición al *lógos* o discurso racional, como, por ejemplo, cuando el magistral personaje de Protágoras, en el diálogo del mismo nombre, pregunta a Sócrates si para explicar su teoría debe recurrir a un discurso mítico (*mythos*) o un discurso racional (*lógos*)⁷⁸. Aun en este último caso, sin embargo, hay que reconocer que bajo el poético y retórico «mito de Protágoras» subyace toda una arquitectura de pensamiento racional o filosófico.

Y esto es así porque los sofistas reciben ya el mito de manos de los poetas y filósofos predecesores que lo conciben y emplean como una historia o relato o fragmento de discurso que, indiferente al criterio de veracidad, puede servir para clarificar doctrina, aleccionar y entretener al mismo tiempo a los oyentes o incluso exhortarles a la virtud y a la puesta en práctica de la sabiduría socialmente útil y del buen comportamiento, del comportamiento ético o moral (en este último caso el mito se llama *ainos*). Recordemos, por ejemplo, fábulas como la del azor y el ruiseñor, de Hesíodo⁷⁹, o las del águila y la zorra⁸⁰ o la del mono y la zorra⁸¹ de Arquíloco. Demetrio de Falero, entre finales del siglo IV y comienzos del III a. J. C., compiló buen número de fábulas que atribuyó a Esopo, que vivió en el siglo VI a. J. C. La fábula es un buen ejemplo del carácter poético y retórico del mito.

Recordemos también que cuando en el referido pasaje de la comedia aristofánica *Las Avispas* Bdelicleón propone a Filocleón que cuente alguna historia de esas de casa, el simpático viejo salta con esta fábula: «éranse una vez un ratón y una comadreja»⁸², por lo que el hijo le reprocha el haber escogido un *mito*. También modernamente L. Edmunds sostiene que el tema o historia que cuenta el mito se refiere a lo divino, lo sobrenatural, lo heroico, a animales o paradigmáticos seres humanos que vivieron en un tiempo que resulta imprecisable según los parámetros de la cronología humana⁸³.

Pero el simpático Filocleón nos informa aún de más cosas referentes al mito. Nos dice, por ejemplo, que los litigantes en los procesos (y él de procesos sabía mucho porque no se perdía uno con tal de ejercer la función de jurado) contaban *mitos*, es decir, historias indiferentes a la veracidad de su contenido, que incluían, por ejemplo, las famosas fábulas esópicas que protagonizaban los animales⁸⁴. Ahora bien, lo mejor de este asunto es que Aristóte-

⁷⁷ Platón, *Timeo* 29 d.

⁷⁸ Platón, *Protágoras* 320 c.

⁷⁹ Hesíodo, *Trabajos y Días* 202-12.

⁸⁰ Arquíloco, *Fr.* 174 W.

⁸¹ Arquíloco, *Fr.* 185 W.

⁸² Aristófanes, *Avispas* 1182.

⁸³ L. Edmunds, 1990, 15 «The story concerns the divine or the supranatural or the heroic or animals or paradigmatic humans living in a time undefinable by human chronology».

⁸⁴ Aristófanes, *Avispas* 566-7.

les en su *Retórica* admite como argumento para la oratoria tanto el ejemplo histórico como las fábulas de tipo esópico o libio –específica–, pues lo importante es narrar un hecho y lo accidental –así al menos parece– es que este hecho haya sucedido o se lo hayan inventado los oradores⁸⁵. El Estagirita acoge en su *Retórica* el *mito* como arma de persuasión, aunque –naturalmente– prefiera el entimema.

Y aún hay más: Aristóteles confirma la excelencia de la fábula o del mito para conseguir los deseados efectos en la oratoria política, y es por tanto bueno que el orador sepa componerlas partiendo de esa utilísima disciplina mental que es la filosofía. El *quid* de la construcción de una fábula o mito apropiado es la semejanza y es, por consiguiente, la semejanza entre la tesis que el orador quiere defender y la moraleja del mito lo que debe guiar al creador de fábulas⁸⁶.

Las dos que él expone a título de ejemplo confirman sus asertos. Una es la atribuida a Estesícoro sobre el caballo y el ciervo, que se la habría contado el poeta a sus conciudadanos cuando estaban a punto de votar la concesión de una escolta personal a Faláride, que, a punto de convertirse en tirano, había sido nombrado general con plenos poderes con el fin de hacer frente al enemigo exterior. Reza así: Un caballo pastaba solo en su pradera, pero llegó un ciervo que le estropeó el pasto. Para vengarse de él pidió ayuda al hombre y éste aceptó a condición de que aquél se dejase poner el bocado y montar sobre sus lomos esgrimiendo jabalinas. El caballo aceptó y de esta guisa en vez de vengarse del ciervo se convirtió en esclavo del hombre⁸⁷.

Está claro que no se trata ahora de creer o no creer en que el hecho del pacto del caballo y del hombre hubiera tenido lugar. Lo importante es que lo que el hombre le hizo al caballo so pretexto de ayudarlo a tomar venganza de su enemigo el ciervo fue esclavizarlo para siempre y que esto justamente es lo que, bajo análogos pretextos, intenta hacer también el tirano.

La segunda fábula es la atribuida a Esopo de la zorra y el erizo: una zorra cargada de garrapatas que no podía salir de un río se topó con un erizo que amablemente se prestó a quitarle las garrapatas, pero la zorra se negó, alegando que las que llevaba encima estaban ya ahítas y le chupaban poca sangre, mientras que si éstas desaparecían vendrían a ocupar su lugar otras que, hambrientas, la desangrarían. El mito ofrece semejanzas aplicables al caso que se estaba juzgando en Samos, pleito que dio lugar a la intervención de Esopo. Se juzgaba, en efecto, a un demagogo que ya se había hecho rico a cuenta del pueblo y ya no necesitaba «desangrarlo» más. Más peligrosos para el estado habrían de ser los nuevos demagogos, como para la astuta zorra lo serían las nuevas garrapatas.

En ambos mitos o fábulas (la palabra latina *fabula* es la traducción de la griega *mythos*) no hay más que lenguaje, ahora bien, lenguaje que sirve para hacer algo, a saber, para pensar, dar que pensar, razonar y convencer, como el lenguaje común y corriente que desenvuelve su connatural capacidad pragmática, operativa, activa, dinámica, persuasiva, retórica. Y esta capacidad del lenguaje y del mito puede fácilmente convertirse en poética, con sólo generar un acto de habla centrado sobre sí mismo y portador en su textura de su propio contexto. ¡Qué cerca, pues, se encuentran uno de otro el discurso mítico, el retórico y el poético!

⁸⁵ Aristóteles, *Retórica* 1393 a 28.

⁸⁶ Aristóteles, *Retórica* 1394 a 5.

⁸⁷ Aristóteles, *Retórica* 1393 b 8.

En suma, pues, lo único seguro de la definición del mito es que se trata de lenguaje, de un retazo de lenguaje que es en principio indiferente al criterio de veracidad y que sólo pensadores y poetas moralistas, al principio, y el filósofo Platón más tarde degradaron al oponer el falso e irracional mito al racional y “verdadero”, aunque no por ello se abstuvieron de recrear mitos a su gusto y albedrío, unos mitos que rebosaban, además de intención persuasiva, brillantez poética.

La palabra griega para mito (*mythos*) cubre una serie de relatos de diferentes grados de veracidad. Un mito griego es, en parte, una *saga*, como, por ejemplo, los mitos de la guerra de Troya, en cuyo fondo –así lo admitía el propio Tucídides– existe una base histórica. Puede ser un *folk-tale* o lo que los alemanes llaman *Märchen*, que sirve fundamentalmente para el entretenimiento. Puede ser una fábula de animales con su moraleja incluida (así lo interpretaban Filocleón y Bdelicleón en una comedia aristofánica representada en la Atenas del siglo V a. J. C.). Puede ser una historia que transmite una cierta visión del mundo con claro propósito religioso o filosófico (como, por ejemplo, los mitos de dioses y de héroes o los que fabulaban los sofistas y Platón con vistas a la exégesis de sus respectivas filosofías).

De manera que yo me explico perfectamente el desánimo y la desesperación que llevaron a Detienne a definir el mito como un constructo intelectual inventado por la Mitología o estudio científico del mito, que emergió como disciplina en la Francia del Siglo de las Luces por obra de Fontenelle⁸⁸. Sin embargo, yo creo que el *mythos*, el mito, es el discurso típico de la oralidad, un discurso o una narración o una historia, que, como los proverbios y los acertijos, se cuenta para solaz y aprovechamiento de quien lo escucha, así como para reforzar la cohesión política y la interacción social del grupo social y político al que el narrador pertenece. Recuerdo que en la comedia aristofánica titulada *Lisístrata*, el Semicoro de Ancianos, dirigiéndose al Semicoro de Mujeres, le dice: «Quiero ahora contaros cierto *cuento* (*mythos*) que yo en persona una vez oí, cuando aún era un niño». El cuento o mito referido por el Semicoro de Ancianos es el del misógino Melanión, cazador arcadio, joven casto y puro como Hipólito, que aprendió de Quirón el arte de la caza. Ahora bien, es típico del cuento popular, del *folk-tale*, que es una de las variedades recogidas por la palabra griega *mythos*, el hecho de que el narrador, ya adulto o incluso anciano, afirme haber oído la historia que refiere cuando no era nada más que un niño, con lo que, al aludir a los numerosos años que desde entonces pasaron, trata de reforzar la veracidad de la historia narrada⁸⁹. Estos datos nos retrotraen a los remotos tiempos de la oralidad. El mito es, por tanto, un relato en principio oral que posee trazas de discurso intencionalmente persuasivo (lo que le acerca al discurso retórico) y claros rasgos de discurso deleitoso, enhechizador o encantador (lo que le aproxima al discurso poético). En cualquier caso, el mito es siempre, como el lenguaje, el discurso retórico y la poesía, activo, interactivo, dinámico, pragmático, dialógico, comunicativo, polifónico, poliauditivo⁹⁰, y, en una palabra, político-social.

El mito y el discurso histórico o filosófico o más o menos racional denominado en griego *lógos* coinciden en ser relatos, es decir, fragmentos de discurso, trozos de lenguaje, y somos muy dueños de mirar con mayor simpatía al *lógos* que al *mythos*, en cuanto que el uno reproduce la “realidad” y el otro no, pero esto no está tan claro, o, mejor dicho, siendo

⁸⁸ M. Detienne, París, 1981. Sobre las «tonterías griegas y romanas» que Fontenelle percibía en los mitos clásicos, cf. J. R. Carré, 1932 (a), 81-2 y 1932 (b).

⁸⁹ M. Lüthi, 1975.

⁹⁰ T. Albaladejo, 2000, 11-21.

ambos lenguaje, no está tan claro que alguno de los dos reproduzca fielmente la realidad, es decir, sea verdadero. Pues ésta es otra cuestión. El mito, como el lenguaje mismo, es semiótico, señala cosas, dice cosas, pero nunca es lo que dice ni las cosas que señala, del mismo modo que los niños del cartel que nos ordena a los automovilistas circular con precaución ante una escuela, que también es semiótico, no son los niños de verdad que uno puede llegar a atropellar si extralimita la velocidad.

El mito es un fenómeno lingüístico semántico, de nivel superior, es decir, del nivel de la proposición, de la frase, que rebasa el más elemental de los fonemas, morfemas, lexemas y semantemas y que es referible a las categorías saussureanas de *lengua (langue)* y *habla (parole)*, y además el mito es sustancialmente traducible. El mito, según Lévi-Strauss, está en el lenguaje, a la vez en el habla individual y concreta (*parole*) y en la lengua universal y abstracta (*langue*). El mito se refiere a acontecimientos del pasado, pero también es verdad que se refiere a ellos como si fueran realmente explicativos o al menos sirvieran para explicar de alguna manera estructuras permanentes e intemporales del mundo⁹¹. Pongamos un ejemplo para entender mejor el precedente aserto: Las normas sociales definibles como reglas matrimoniales, de las cuales la más importante es la prohibición del incesto, pueden expresarse con las frases de un mito como el de Edipo, y asimismo la nomenclatura del parentesco y los signos totémicos constituyen sistemas semióticos, sistemas de signos que, del mismo modo que el lenguaje, que es también un sistema semiótico, pueden estudiarse sincrónicamente. Es decir: el mito hay que verlo sincrónica o diacrónicamente formando parte de sistemas estructurales comparables a cualquier sistema de signos o semiótico.

Hasta aquí Lévi-Strauss, que, a nuestro juicio, se sometió excesivamente, en su análisis de los mitos, a la tiranía de la lingüística estructural, pero acertó, no obstante, a nuestro juicio, al ver en el mito un fenómeno esencialmente lingüístico, lenguaje abordable fundamentalmente en su nivel semiótico. Y es que no puede ser de otra manera, porque el mito es lenguaje y nada más que lenguaje, lenguaje de verdad, o sea, lenguaje operativo, activo, dinámico pragmático, lenguaje en acción, esencialmente dialógico, lenguaje capaz de argumentar y persuadir (o sea, retórico) y capaz de enhechizar (o sea, poético) y, muy especialmente, psicológico más que lógico y político-social. El mito es discurso o lenguaje (*lógos*) que está por encima o al margen del criterio de veracidad. Por esa razón el mito se presta y adapta tan extraordinariamente bien a la religión, a la política y a la literatura, a la poética y a la retórica, y por esa misma razón resulta tan aplicable y obtiene tan excelentes resultados en todos esos campos.

El mito, efectivamente, no es más que lenguaje y al lenguaje no se le puede exigir que reproduzca la realidad, o sea que diga la verdad (porque aunque se le exija él no puede hacerlo), pero sí, en cambio, que exponga o saque a relucir lo instintivo y lo subconsciente o lo que de manera más o menos explícita o consciente es *communis opinio* u opinión generalizada en una sociedad que funciona con una determinada política en un momento y un lugar determinados. Para entender el mito y el lenguaje hay que partir de la máxima de Protágoras que reza «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son», que implica que el criterio de la verdad es lo que parece lo mejor al hombre como ser finito y político, es decir, al hombre en las coordenadas de

⁹¹ C. Lévi-Strauss, 1955; 1968, 227-55.

espacio, tiempo y sociedad. También se puede partir del concepto de verdad de R. Rorty⁹², para quien la verdad del mito es epistemológicamente análoga a la verdad de cualquier teoría científica, pues la verdad no es sino una explicación provista de pretensión epistemológica de verdad, realizada por individuos que, vinculados a una comunidad, pretenden ser objetivos apartándose de ella, afanosos por lograr la pretendida objetividad que entienden como la verdad, o sea, como la cabal correspondencia con la realidad. No se dan cuenta, en su locura y vano intento, de que la captación de la realidad en sí misma no es posible ni para poseerla ni tan siquiera para utilizarla como término de contraste con nuestras propias lucubraciones. La realidad es independiente de nuestras particulares creencias y está definitivamente al margen de ellas. El lenguaje, el mito, el discurso retórico y la poesía ni tan siquiera sirven cabal y exactamente para mediar nosotros con el mundo, sino con otras representaciones, creencias, teorías, mitos, discursos retóricos, poesías y relatos. Estamos presos en la tela de araña del lenguaje y por más que nos esforcemos en salir de ella para tocar la realidad con nuestras manos, no lo conseguiremos, sino que sólo aprehenderemos mitos, creencias, teorías, discursos retóricos, poesías, conceptos, o sea, lenguaje.

La verdad es aquello en lo que socialmente (políticamente, dirían los griegos, es decir, como seres políticos) nos interesa creer. La única verdad posible no es la metafísica ni la epistemológica, sino la verdad retórica, ética, política, la verdad probable, la verdad que persuade al hombre como ser político en interacción constante y continua con sus semejantes y conciudadanos. Es verdad para una comunidad el mito que la aleja del horrendo incesto y de la barbarie del canibalismo y del temor pánico a la Naturaleza, el mito que explica el origen del mundo desde el Caos, el mito que lo explica desde el Logo que existía desde el principio, que estaba junto a Dios y que era Dios, y el mito que con las negras tintas de su narración prohíbe la masturbación u onanismo.

El mito es alimento indispensable de las religiones, de las políticas, de las argumentaciones retóricas y de las obras poéticas o creaciones literarias en particular y por ende de las artísticas en general. Nos resulta imposible pensar y comunicar sin echar mano de los mitos. El mismo lenguaje que utilizamos está cargado de mitos, pues en sus mismos pliegues anidan concepciones míticas de la realidad. Y la creación artística necesita el mito. La estatua del Laoconte, por ejemplo, depende del mito, lingüísticamente explicitado y lingüísticamente pensado de Laoconte. Hasta el arte plástica la pensamos y al hacerlo la introducimos en ese mundo intermedio o *Zwischenwelt* que existe siempre e inevitablemente entre la realidad (sea como sea) y nosotros que es el lenguaje. Porque antes de pasar adelante, conviene saber que no sólo comunicamos, sino que también pensamos con lenguaje y que de lo que no podemos expresar lingüísticamente con una palabra o con una frase no hay pensamiento. No nos engañemos. No se piensa con nebulosas metafísicas o teológicas abstracciones sin denominación, porque entre la realidad y nosotros –nos guste o no– está el lenguaje, el *lógos*, y cada vez que intentamos aproximarnos más a la realidad, inexorablemente nos seguimos topando con lenguaje.

Por debajo de la estratosfera surcada por los cohetes espaciales y de la biosfera compartida por los humanos y las vacas locas (por lo que pronto no será ya *biosfera* o «esfera de la vida»), existe la *logosfera*, que ampara a todos los seres humanos que comparten un lenguaje.

⁹² R. Rorty, 1983; 1993; 1996 (a); 1996 (b).

je común (*lógos*). Gracias a la *logosfera* nos entendemos, pues en ella están las palabras y las frases y con las palabras y las frases los conceptos y los juicios y la imagen del mundo que, verdadera o falsa (yo creo que siempre mítica), compartimos los lugareños de un punto determinado del planeta en el que una determinada lengua se habla en un determinado tiempo. El lenguaje común de la *logosfera* que se localiza en los cerebólicos «discos duros» de los hablantes de una lengua contiene, pues, no sólo palabras, sino también frases que señalan conductas y códigos de valor y discursos que explican más o menos científica o míticamente el mundo. Aquí está el mito. La *logosfera* es la esfera del lenguaje, del *lógos*, y de esas sus variantes que son los conceptos, los usos y costumbres y las normas de todo tipo, y los mitos, los muchos mitos que, inamovibles, inmodificables e indelebles, nos acompañan inseparablemente a lo largo de nuestra vida. La *logosfera*, en la que se encuentra el lenguaje, no está en la estratosfera, sino en los hombres, de manera que si se produjera un genocidio total de hablantes de una determinada lengua, se acabaría la *logosfera* de esa lengua y ya nada sería igual. De la valiosísima *logosfera* de las lenguas clásicas sólo nos han quedado huellas que los filólogos nos esforzamos en revivir con técnicas de revivificación artificial más o menos acertadas. Pero en el fondo bien sabemos que las *logosferas* son esferas vivas, engastadas en la biología y el cerebro humanos, de las que depende algo tan sumamente vivo como la comunicación, o sea la vida del hombre en sociedad como animal político, o sea *-tout court-* la vida humana. Y esto es así porque la *logosfera* no contiene sólo palabras como un diccionario, sino también todo lo que con lenguaje es saber teórico y práctico comunmente aceptado y visión del mundo compartida y hecha realidad en una localidad determinada. Por ejemplo, la *logosfera* de mi país, la *logosfera* a la que pertenezco, contiene viejos mitos como los del *Cid Campeador*, *el caballo blanco de Santiago Matamoros* y *la Virgen del Pilar que no quiso ser francesa pues quiso ser capitana de la tropa aragonesa*. Y también mitos nuevos que tienen que ver con el mundo idílico e inmejorable de la sociedad capitalista de producción y consumo, ese paraíso terrenal que nos ofrece a todas horas la publicidad. Y muchos mitos locales ancestrales y modernos que hablan de nacionalidades bien distintas de la española. Yo no sé cuáles son más verdaderos ni tampoco ello es algo que me preocupe especialmente, porque *-insisto-* no son más que lenguaje y al lenguaje, que es impotente para proporcionarnos la verdad, no le compete trasladarnos la verdad. El mito es indiferente a la veracidad de su mensaje como lo es el anuncio publicitario de *Coca-Cola*, *la chispa de la vida* o el de *Winston*, *el genuino sabor americano*, o el de *Marie-Claire*, *Marie-Claire*, *un panty para cada mujer*. La única función ajena al mito en general y al lenguaje en particular es la transmisión de la verdad. Con *Coca-Cola*, *la chispa de la vida* y *Winston*, *el genuino sabor americano* y *Marie-Claire*, *Marie-Claire*, *un panty para cada mujer*, poderosas empresas multinacionales pretenden vender muchos productos, ganar dinero, por tanto ganar poder, y perpetuar su situación preeminente y dominante a base de un mensaje lingüístico que proclama la bondad absoluta de una economía de mercado que proporciona a los hombres un paraíso del que disfrutar y sentirse solidarios. Si los consumidores de productos, a la vez que los consumen y benefician así a las empresas multinacionales que se los venden, llegan a sentirse masivamente integrados en ese inigualable paraíso de bienestar que nos proporciona y garantiza el capitalismo de producción y consumo, la situación se estabilizará y se evitarán los peligrosos cambios que serían negativos para las empresas productoras, en particular, y por ende para la sociedad entera y su política, en general. Para lograr la tan deseable estabilidad político-social-económica, los publicistas generan sus eslóganes publicitarios a base de lenguaje. Con los mitos del *Cid Campeador*, *el caballo blanco de Santiago Matamoros* y *la Virgen del Pilar que no quiso ser*

francesa pues quiso ser capitana de la tropa aragonesa, los españoles de viejos (o no tan alejados) tiempos se sintieron solidarios dentro de la nave de la Santa Madre Iglesia y bajo el cielo protector del Cristianismo frente a la islámica chusma sarracena o a los impíos franceses importadores de las funestas prácticas del liberalismo y el librepensamiento.

Pero todo esto no es más que lenguaje. La publicidad y el mito, como la retórica y la poesía, son creaciones típicas del lenguaje, pues, éste, como muy bien vieron los antiguos griegos, es capaz de producir maravillas, por ejemplo, hacer que lo insignificante parezca grande o lo grande insignificante, de persuadir, de enhechizar, de encandilar, de suscitar pasiones, de transmitir afectos, pero no se compromete –porque no puede– a transmitir la verdad, o sea a transmitir la realidad tal y como es. Los griegos, los sofistas del siglo V a. J. C., después de descubrir tantas virtualidades del lenguaje, utilísimas todas ellas en Retórica (y por tanto en la moderna Teoría de la Comunicación), debieron quedarse perplejos y exclamar: ¡Cualquiera se fía de él! La ciencia moderna, al tanto de la incapacidad del lenguaje para alcanzar el nivel de exactitud que los nuevos conocimientos exigían, se entregó al lenguaje lógico-matemático, pero yo no sé si con ello logró un definitivo acierto sustancial. En cualquier caso, el lenguaje que usamos todos los días no está hecho para ser transmisor de exactitudes, certezas y verdades. El lenguaje científico, tampoco.

Por eso ni la publicidad ni el mito son verdaderos ni falsos; y por eso mismo la Retórica confiesa desde que nació en Grecia que no pretende llegar más allá de lo verosímil, que no es lo verdadero, y la poética griega proclamó solemnemente por boca de Aristóteles que una cosa es la corrección en poesía que produce tanto deleite en los que de ella gustamos y otra la corrección en otras artes como la ética, la política, la medicina o la zoología⁹³. Se puede ser un espléndido poeta –explica el magistral Estagirita– aun siendo un lego total en zoología y en consecuencia describiendo la cornamenta de una cierva, que, al parecer (pues yo tampoco lo sabía) no echa cuernos⁹⁴. En Homero y en Píndaro⁹⁵ –dos grandes poetas– las ciervas aparecen con cuernos, pero esos dos insignes vates siguen siendo magníficos poetas aunque no sepan que la hembra del ciervo no tiene cuernos.

En un precioso artículo de Nietzsche⁹⁶ queda claro cómo el lenguaje, que es el fundamento de los conceptos y de los juicios, no es capaz de reproducir plenamente la realidad, lo que significa que el lenguaje en sí mismo y de entrada ya no nos suministra la verdad. Esta concepción es fundamental para entender qué es mito, qué es poesía y qué es discurso retórico y mensaje publicitario. El mito y la poesía no tienen por qué contar la verdad, entre otras razones porque hacerlo es imposible, tampoco lo hace el mensaje publicitario, y el discurso retórico sólo presume –todo lo más– de argumentar lo verosímil. Ahora ya sí podemos entender el mito. El lenguaje, incluido el filosófico y el científico, el de las «mónadas» de Leibnitz y el de los «códigos genéticos», no es más que pura metáfora de la realidad, que siempre queda, respecto del lenguaje, a la distancia de mil años luz. No hay verdad ni mentira en el lenguaje, y por tanto, tampoco en el mito ni en la poesía ni en el discurso retórico, porque la realidad es inaprehensible por medio del lenguaje⁹⁷.

⁹³ Aristóteles, *Poética* 1460 b.

⁹⁴ Aristóteles, *Poética* 1460 b.

⁹⁵ Homero, *Iliada* XV, 271. Píndaro, *Olimpica* III, 52.

⁹⁶ F. Nietzsche y H. Vaihinger, 1990.

⁹⁷ A. M. Seoane Pardo, 2000, 185-94.

Así pues, para entender qué es el mito es esencial tener presente esta indiferencia del lenguaje a lo verdadero y lo falso o al criterio o veredicto de veracidad. Quien quiera entender realmente lo que es un mito debe rechazar la sanchopancesca idea de que una teoría científica es verdadera y el dogma de la inmaculada concepción de María no lo es. En realidad, la diferencia entre la teoría científica más superferolítica y el más grosero mito no es más que una cuestión de cantidad de persuasión generada por la una y el otro. Tampoco existen poesías más verdaderas que otras, porque el poeta no tiene que contar ni verdades ni mentiras. Ni tan siquiera el buen orador judicial ha de esforzarse inútilmente en trasladar a los jueces la realidad misma de los hechos que narra –cosa imposible, pues ya pertenecen al pasado– ni el orador político debe mostrar los hechos del futuro que promete a sus posibles votantes –pues el futuro aún no existe–, sino que ambos en cuanto oradores de discursos retóricos deben contentarse con lo probable, que no es ni tiene por qué ser lo verdadero. Así pues, el mito –¿qué duda cabe!– posee toda la legitimidad del mundo en cuanto que es una realización del lenguaje que, al igual que la poesía y el lenguaje retórico, da cuenta de la parte no científica ni tecnológica del ser humano, que es bastante más amplia de lo que en un principio algunos quisieran⁹⁸.

El mito es lenguaje, discurso, *lógos*, que se salva de la indiscreta verificación, que es improcedente. Por eso el mito es siempre un discurso sincrético y está tan sometido a sincretismo como los dogmas de las religiones, que empezaron siendo mitos. Los mitos puros o no existen o son muy escasos, como tampoco son puros los dogmas de las religiones ni tampoco son puras las lenguas. Sin ir más lejos, los estudiosos de Mitología griega saben muy bien que el mito de Edipo nos muestra importantes variantes respecto de la versión de Sófocles, como el hecho de que en Homero⁹⁹, Yocasta (en Homero se llama Epicasta) se suicida ahorcándose, pero su esposo Edipo queda recluido en su palacio, dedicado en cuerpo y alma a llorar sus pasados sinsabores. Y en *Las Fenicias* de Eurípides, todavía viven Yocasta y Edipo cuando Polinices asedia la ciudad de Tebas para arrebatar el trono a Eteocles¹⁰⁰. Y respecto de la madre del héroe Edipo, que representa un importantísimo papel en la leyenda, las variantes son numerosísimas no sólo por los diversos nombres que de ella dan las diferentes versiones, sino también por las genealogías tan distintas a las que la adscriben. Hay también versiones muy distintas de la exposición del héroe Edipo y de la forma en que fue hallado: O bien, de recién nacido, fue arrojado al mar en Sición o Corinto, donde lo recogió Peribea, la mujer del rey Pólipo de Corinto, o bien (y ésta es la versión que sigue Sófocles) un siervo de Layo lo expuso en una vasija, en pleno invierno, en el monte Citerón, cerca de Tebas, y allí lo recogieron unos pastores corintios que se encontraban cuidando su ganado por aquella comarca y que, sabedores de que su rey no tenía hijos, se lo ofrecieron a éste. En la tradición sofoclea, además, la maldición que pesa sobre Edipo arranca del momento de su nacimiento, mientras que en la versión que siguen Esquilo y Eurípides, el oráculo habría sido anterior a la concepción del héroe y habría tratado de advertir a Layo de que su hijo le daría muerte y sería causa de la ruina de su estirpe, y de impedirle, consiguientemente, procrear. También el episodio de la Esfinge que, a las puertas de Tebas, devoraba a todo viajero que no fuese capaz de resolver sus enigmas tiene como antecedente claro una versión más antigua según la cual

⁹⁸ L. Kolakowski, 1990.

⁹⁹ Homero, *Odisea* XI, 271 ss.

¹⁰⁰ Eurípides, *Las Fenicias*, 1-201.

los tebanos se reunían todos los días en la plaza de su ciudad para tratar de resolver en común los acertijos que les planteaba el monstruo y, como no lo lograban, éste iba devorando al término de la reunión cada día a un ciudadano, uno de los cuales había sido incluso el joven Hemón, hijo de Creonte.

Por doquier, pues, hay en todo mito variantes, discrepancias e incoherencias resultantes de la contaminación de las diferentes versiones. Se ve que al ser humano y a sus productos derivados del *lógos* o lenguaje inteligente racional (precisamente lo que le diferencia de los demás animales) les sienta mucho mejor –felizmente– la promiscuidad que la pureza. Pues bien, sabiendo perfectamente que los mitos en estado puro prácticamente no existen, el ya citado L. Edmunds define el mito como un conjunto de formas múltiples o variantes de una misma historia que existen como textos escritos, en prosa o verso, o bien en forma oral, o en la una y en la otra, o a la vez en el lenguaje y en la pintura de los vasos o en las artes plásticas, o independientemente¹⁰¹. Por tanto, lo típico de los mitos, como de los dogmas, los dioses, las liturgias y hasta los lugares de culto de las religiones, son sus diferentes versiones, muchas veces contradictorias, que a modo de estratos se han ido superponiendo unas sobre otras y además armonizándose, adaptándose y conformándose entre sí.

De la misma manera, en efecto, ocurre con los dogmas y los dioses de las religiones y hasta con los lugares de culto. La experiencia nos muestra, al ir excavando en una catedral, que de pronto aparece la cripta o la basílica paleocristiana y un estrato más abajo el templo romano y, ahondando, el templo de la divinidad prerromana antes de ser asimilada, en acción social muy diplomática y políticamente correcta llevada a cabo por los romanos, a una de las divinidades de ellos mismos, los conquistadores. Otro ejemplo: Al infeliz indígena mexicano Juan Diego, que no era broker de la bolsa de Nueva York en el siglo XXI sino pastor de ovejas en el México del XVII, se le apareció la Virgen de los Conquistadores, la Virgen de Guadalupe, exhortándole a la edificación de un templo en su honor precisamente en el lugar –¡qué casualidad!– en el que había recibido culto una divinidad azteca femenina llamada Tonantzil.

En la religión cristiana todavía se perciben los diferentes estratos de sus dogmas (antes mitos), que a veces no encajan unos con otros sin crujidos, chirridos y aun rechinamientos. Por ejemplo, a Jesucristo, que es Dios, el Demonio le agarra por los pelos y lo traslada a un paraje elevado desde el que le muestra un reino fabuloso que le ofrece a cambio de adoración. Eso lo he leído yo de pequeño en el *Nuevo Testamento* y, asimismo siendo aún párvulo, al rezar el «credo», hacía profesión de fe en que Jesucristo después de muerto había descendido a los infiernos. Luego, ya mayorcito, me di cuenta de que me encontraba ante estratos anti-quísimos del más antiguo cristianismo, del *Ur-Christianismus*, o mejor aún, de la religión predecesora y progenitora del judaísmo y del cristianismo, que tenía puntos en común con el mazdeísmo, la religión de los antiguos persas fundada por Zoroastro, que proclamaba la existencia de dos dioses, el del bien, *Ormuz*, y el del mal, *Ahriman*, mito o dogma que, a mi humilde entender, encaja mucho mejor que otros con la realidad de la vida misma. Y entonces, a la luz del estudio comparativo de las religiones, sí que se explicaban y tenían sentido la tentación de Jesucristo por Satanás y su descenso a los infiernos tras la resurrección. Enton-

¹⁰¹ L. Edmunds, 1990, 15 «A Greek myth is a set of multiforms or variants of the same story, which exists either as written texts, prose or verse, or in oral form, or in both written and oral form, or in vase painting or plastic art as well or independently».

ces sí encajaba todo. Pero, en el contexto general del cristianismo, esos dos episodios o mitos no encajaban ni encajan todavía con los demás dogmas o mitos de un dios único sin competencia de otro pero que él mismo son tres personas pues es Padre y es Hijo y es Espíritu Santo o Paráclito Consolador, o sea, tres personas distintas pero un solo Dios. Esto no sólo no hay quien lo entienda, sino que, como dicen los curas con toda la razón del mundo e incluso la sobrenatural, es cosa de fe, o sea no hay que entenderlo, o sea es mito, es decir discurso ajeno al criterio de veracidad.

El Sócrates platónico de ese bellissimo diálogo que es el *Banquete* o *Simposio* sabía muy bien, al igual que todos sus discursadores compañeros de velada, que había, según los mitos, dos diosas Afroditas, la *urania* y la *pandemia*, que debían ser la misma aunque aparecían distintas en los mitos. La primera era la hesiódica, que había nacido de los genitales de Urano castrado por su hijo Crono, al caer en aguas de la isla de Citera, en la que la diosa recibía culto. Y la otra era hija de Zeus y Dione, una Afrodita de claro linaje griego creada muy probablemente para readaptar o aclimatar mejor a la otra, la hesiódica o *urania*, que, a su vez, parece una adaptación de una célebre diosa minorasiática, ampliamente adorada a la sazón, del tipo de Istar¹⁰². Pero, si ahondamos en el mito de Afrodita, la cosa se complica y percibimos en él inmediatamente el esperado sincretismo de diferentes estratos y de contradictorias versiones. Por ejemplo: junto a la feminidad y encanto connaturales de esta diosa, que es divinidad protectora del amor, la belleza y el matrimonio, función pacífica como ninguna otra, hay una contradictoria Afrodita guerrera y belicosa, especialmente venerada en Esparta, representación que alcanzó el continente griego habiendo partido de la isla de Chipre, adonde, a su vez, llegó procedente de Asia Menor, donde precisamente las diosas guerreras no escaseaban¹⁰³. Y lo más bonito de este rechinante choque de representaciones evidentemente contradictorias es que los griegos las conciliaron simpáticamente haciendo que en su panteón Afrodita se asociara al dios griego de la guerra Ares y no sólo en el culto sino también en la cama según los relatos mitológicos concernientes a la pareja, en los que ambos dioses eran amantes cogidos en flagrante adulterio y, según determinadas versiones, padres de Eros, el dios del Amor. Y al mencionar a Afrodita como madre de Eros nos metemos de lleno en otra madeja de contradictorios e incompatibles hilos. Pues hay un Eros que junto a Tártaro y Tierra es un principio cosmogónico en Hesíodo¹⁰⁴ y en las cosmogonías órficas¹⁰⁵, y que era objeto de veneración en la beocia ciudad de Tespias¹⁰⁶ así como en Pario de Misia, mientras que poco antes de época alejandrina surge un culto y un mito a Eros como hijo, «páredro» o asistente de Afrodita. Se trata de ese Eros angelito y flechador que con sus dardos causa tanta desazón a los mortales.

Otro ejemplo: En la *Teogonía* de Hesíodo, la versión más antigua que tenemos del famoso mito de Medea, ella y su marido Jasón vivieron felices en Jolco tras haber puesto fin a sus aventuras y azarosas andanzas¹⁰⁷. Pero, en cambio, la versión de la épica posthomérica –me refiero concretamente a los *Nóstoi*¹⁰⁸– refería nuevos e interesantes sucesos, como, por

¹⁰² H. J. Rose, 1970, 124-5.

¹⁰³ H. J. Rose, 1970, 125.

¹⁰⁴ Hesíodo, *Teogonía* 120 ss.

¹⁰⁵ Hay una versión paródica de una de ellas en Aristófanes, *Las Aves* 692 ss.

¹⁰⁶ Pausanias IX, 27, 1. Se nos habla aquí del culto anicónico a una piedra que representaba a Eros como fuerza de la naturaleza.

¹⁰⁷ Hesíodo, *Teogonía* 992-1001.

ejemplo, el rejuvenecimiento de Esón, padre de Jasón, mediante un mágico cocimiento, y asimismo el cocimiento artero con clara intención homicida que la maga perpetró en la persona de Pelias, el malvado e insolente rey de Jolco. Y aún hay más: Este último cocimiento lo conoce y lo refiere poéticamente Píndaro en una de sus más preciosas odas¹⁰⁹, explicando de este modo cómo Jasón llegó a ocupar el trono dejado vacante por su antecesor el pérfido y malvado Pelias, hijo de Tiro y Posidón, hermanastro de Esón, a quien éste había confiado el poder hasta que Jasón alcanzara la mayoría de edad. Cuando Jasón se presentó a Pelias para reclamarle el trono, aquel le pidió que le trajese la piel del carnero que había transportado a Frixo por los aires, es decir, el vellocino de oro que el rey Eetes, en Jolco, había consagrado al dios Ares y estaba celosamente custodiado por un dragón. Además, había ya en el siglo V a. J. C. versiones épicas de este mismo mito que referían y explicaban la presencia de Jasón y Medea en Corinto y cómo allí encontraron la muerte los infelices hijos de este matrimonio¹¹⁰. Pero discrepaban estas versiones épicas que explicaban la forma en que murieron los hijos de Medea de la que probablemente inventó Eurípides, que hacía de la madre la inmolidora de sus propios hijos, pues según aquellas los infelices niños habrían sido muertos por los corintios¹¹¹. El caso es que en Corinto existía el culto de los «hijos de Medea» que debió dar origen al famoso y truculento episodio de la residencia de Jasón y Medea en dicha ciudad que encontramos en la versión de Eurípides y en otras incluso posteriores¹¹². Allí vivieron ambos durante un tiempo en armonía hasta que el rey de la ciudad, Creonte, quiso casar a su hija Creúsa¹¹³ con el héroe de la saga de los Argonautas. Entonces decretó el destierro de Medea, que ésta, empero, consiguió demorar algún tiempo para ejecutar en él su venganza. Impregnó de veneno un vestido, adornos y joyas que, portados por sus propios hijos, envió en calidad de presente de boda a su odiada rival, que tan pronto se acicaló con ellos comenzó a arder en asombroso y devorador fuego que se extendió a su padre, que había acudido en su auxilio, y a todo el palacio. En tanto estos hechos ocurrían, Medea daba muerte a sus hijos con sus propias manos y acto seguido escapaba a Atenas volando en el carro tirado por caballos alados que había recibido como regalo de su abuelo el Sol. En otra versión que a Eurípides no interesó en absoluto, los hijos de Medea y Jasón eran lapidados por los corintios furiosos por el mal fin que habían tenido el rey Creonte y su hija Creúsa por obra del regalo que ellos habían llevado a palacio. La versión eurípidesca, o, mejor dicho, la escogida y reformada en parte por el poeta trágico Eurípides, según la cual los cadáveres de los infelices hijos de Medea se quedan en Corinto para recibir sepultura allí en el templo de Hera, trata con este último retoque de explicar, justificar, subrayar y celebrar un ritual de carácter local. Pero, con todo, el mito no muere aquí, sino que contiene excrescencias pobladas de variantes que lo continúan. Medea huye a Atenas porque previamente se había asegurado la ayuda y protección de Egeo, rey de dicha ciudad, a quien había garantizado la descendencia si se casaba con ella, y allí trató en vano de dar muerte a Teseo cuando éste llegó a la corte para hacerse reconocer por su padre una vez superadas todas las difíciles pruebas que jalonaron su aventurado cami-

¹⁰⁸ Fr. 6 Allen.

¹⁰⁹ Píndaro, *Píticas* 250.

¹¹⁰ D. L. Page, 1964, XXII-XXIII.

¹¹¹ D. L. Page, 1964, XXVII-XXIX.

¹¹² W. Burkert, 1966.

¹¹³ Eurípides, *Medea* passim y escolios. Ovidio, *Heroidas* XII, 53 ss.

no. Descubiertas sus malvadas intenciones, fue desterrada de Atenas y regresó definitivamente a Asia, acompañada de su hijo Medo, que había tenido con Egeo y que se convirtió en el ancestro epónimo del pueblo de los medos. Luego volvió a su Cólquide natal, donde su padre Eetes había sido destronado por su hermano (y por tanto tío de Medea) Perses, a quien la maga destronó a su vez e hizo matar para devolver el reino a su propio padre. Finalmente, existía una tradición según la cual Medea no habría muerto, sino que habría sido trasladada en vida a los Campos Elíseos, donde, al igual que otras señaladas heroínas (Ifigenia, Helena y Políxena) se habría unido con el no menos famoso héroe Aquiles.

De modo que con el sincretismo tenemos que contar necesariamente al abordar el mito, nos guste o no. Y esto es así porque nuestro lenguaje también es sincrético, contiene palabras, giros, frases y versiones lingüísticas del mundo que pertenecen al pasado de distintas épocas y que todos hemos heredado y que no por ello las sometemos al criterio de veracidad porque, entre otras cosas, tal actitud no merece en absoluto la pena. No seremos más laicos diciendo «salud» en vez de «adiós» ni datando las pirámides de Egipto añadiendo al guarismo del año la coletilla de «después de Lenin» en vez de la usual de «después de Cristo». No merece la pena suprimir el sintagma «coger un resfriado», «to catch a cold», para intentar reflejar más objetiva, verdadera y científicamente la realidad, pues las mismas nociones de verdad, objetividad y ciencia son mero lenguaje y purísima metáfora¹¹⁴. En el fondo, todo es lenguaje, todo es *lógos* o sea mito. Incluso Lenin.

El lenguaje y el mito coinciden en su alejamiento del maníaco rigor de lo verdadero y lo objetivo, que es un propósito o afán inalcanzable por el lenguaje y que por tanto el mito, que no es otra cosa más que lenguaje, no consigue alcanzar ni aunque se lo proponga. Algunas religiones, más abiertas, dejan a sus mitos campar por sus respetos. Otras, en cambio, más dogmáticas e intolerantes, convierten sus mitos en dogmas, recurren a la fe para explicar lo inexplicable y, para poner fin a los casos de pertinacia en la incredulidad, reclaman la filantrópica ayuda del Santo Oficio. Pero lo cierto es que no consiguen nada convincente o razonable, porque ni el lenguaje ni el mito son ni pueden ser transmisores de verdades eternas, si es que tales verdades existen. Ambas entidades tienen otras funciones. No tienen que servirnos en bandeja la verdad, entendida como coincidencia con la realidad, porque tampoco pueden, pero sí son operativas, activas, dinámicas, pragmáticas, dialógicas, interactivas, psicológicas, políticas y sociales. Todo lo que se puede decir del lenguaje y de sus manifestaciones retóricas y poéticas se puede decir igualmente del mito.

En primer lugar, el mito, en cuanto lenguaje, es comunicativo. Nadie habla sin razón ni para sí mismo en primera instancia. Tampoco la poesía y el discurso retórico se realizan para uno mismo, sino para los demás. El mito, como el lenguaje, es siempre para los demás, es del «yo» para el «tú». Sirve fundamentalmente para influir en el prójimo. Entra de lleno en esa función primordial del lenguaje que es la del dialogismo y la interactividad. Si uno se cuenta un mito a sí mismo es como si uno se hablara a sí mismo. Es algo que debe hacerse, en el mejor de los casos, cuando uno está a solas o en voz baja para no dar que hablar o parecer demente, y es algo que se efectúa manteniendo la misma estructura dialógica propia del diálogo, que es la forma fundamental del lenguaje.

Cuando uno se habla a sí mismo, poetiza o retoriza para sí mismo o se cuenta un mito, se escinde esquizofrénicamente en dos mitades, la del «yo» y la del «tú», pues está obligado

¹¹⁴ F. Nietzsche en F. Nietzsche y H. Vaihinger, 1990, 25.s.

a adoptar la estructura fundamental y básica del lenguaje. Efectivamente, la función más importante del lenguaje y por tanto del poema, del discurso retórico y del mito es la de influir en los demás. Yo puedo decir a mis estudiantes: «Hagan el favor de estudiar», lanzarles una filípica reprendiendo su connatural vagancia o deleitarles con una oda al esfuerzo, o puedo contarles este mito: «Jeová creó a Adán y Eva para que acabaran la carrera en la Universidad del Paraíso Terrenal, pero Eva le dio a Adán una manzana muy erótica por consejo de un animal tan simbólicamente libidinoso y lúbrico como la serpiente y ambos comieron de ella y se olvidaron de los estudios, colgaron los libros, perdieron la matrícula y fueron expulsados de tan excelente academia por un ángel servidor del Rector o sea de Jeová». En cualquier caso, cuando hablamos, hacemos poesía, soltamos un discurso retórico o contamos mitos pretendemos obtener algo de nuestro prójimo. En el precedente mito mío, que mis chicos estudien. En los dos que eligió como ejemplos Aristóteles en su *Retórica*, el narrador-orador pretendía salvar a sus conciudadanos de la tiranía (primer ejemplo) o evitar que la ciudad de Samos fuera sangrada por nuevos demagogos (segundo ejemplo).

El mito, la poesía y el discurso retórico, pues, al igual que el lenguaje poseen estructura dialógica, son de un «yo» para un «tú», y cuentan con toda la pragmaticidad del lenguaje. Porque el lenguaje o es pragmático o no es nada. Así pues, mito, poesía, discurso retórico y lenguaje son operativos, activos, dinámicos y pragmáticos, hacen algo. El discurso retórico persuade, la poesía enhechiza y el mito –recordemos– ha servido para poner en marcha acciones rituales como las formas dramáticas de los misterios, las catárticas tragedias griegas, los dramas satíricos de Atenas que recordaban a los atenienses que dentro de sí mismos llevaban un sátiro oculto, el teatro *No japonés*, etc. Sin caer en la aberración y exagerada postura de la primacía del rito sobre el mito y sin extender el ritualismo –como hizo el grupo de Cambridge encabezado por W. Robertson Smith¹¹⁵ y J. G. Frazer¹¹⁶– a la génesis de toda forma de cultura, incluida la mismísima filosofía, nos parece que mito y rito mantienen entre sí muy estrechas relaciones.

Ha sido Malinowski¹¹⁷, el gran etnógrafo fundador de la «escuela funcionalista» de la mitología quien ha demostrado la unidad interna del mito y del rito, sus frecuentes interacciones y estrechos vínculos, y sobre todo –y esto es lo más interesante– el hecho de que ambos cumplen una función práctica en la sociedad en la que están instalados. El mito, al igual que el rito, desempeña funciones sociopolíticas prácticas, sirve para hacer cosas en el seno de una comunidad de los animales políticos que son los hombres, como, por lo demás el mismo lenguaje, en su nivel coloquial, retórico y poético. El mito, para empezar, sirve para mantener las tradiciones y la continuidad de la cultura tribal, y, al igual que el rito, para mantener la cohesión de la tribu. El mito tiene, pues, una primordial función político-social, como asimismo la tiene la literatura, la poesía, el discurso retórico y en general el lenguaje. También, para E. Durkheim, el fundador de la escuela sociológica francesa, el mito forma parte de las representaciones colectivas impuestas al individuo por la sociedad, esas representaciones colectivas que, dispuestas en forma de lenguaje, yo he dado en llamar la *logosfera* y a través de la cual se expresa la realidad social y que para mí no es más que lenguaje¹¹⁸. Y

¹¹⁵ W. Robertson Smith, 1889.

¹¹⁶ J. G. Frazer, 1890.

¹¹⁷ B. Malinowski, 1922; 1926; 1927; 1929; 1935.

esas representaciones colectivas del mito reaparecen en los usos retórico y poético del lenguaje.

La religión y la mitología son para Durkheim representaciones colectivas a través de las cuales se expresa la realidad social y de alguna manera se reproduce y hasta se diviniza. Yo añado a esta formulación que religión y mito son comunicación político-social y por tanto lenguaje, que son representaciones colectivas y por tanto lenguaje (pues se piensa con lenguaje), y, por consiguiente, forman parte del *lógos*, del lenguaje ubicado en la *logosfera*, del que se nutre toda construcción conversacional, poética y retórica.

El mito, que es lenguaje y por consiguiente es pragmático, sirve para otras muchas funciones sociales que Malinowsky, estudiando *in situ* a los papúes de las islas Trobriand en Oceanía, puso muy claramente de manifiesto. Por ejemplo, el mito sirve para codificar el pensamiento, para reforzar la moral a la que se ve sometida la tribu, para procurar reglas precisas e inequívocas de comportamiento en las más variadas circunstancias y vicisitudes vitales, para sancionar los ritos, las ceremonias, las fiestas, los usos, las costumbres, las actitudes y las relaciones sociales e interpersonales de los miembros de la tribu, e incluso para explicar, justificar y racionalizar el orden social de la tribu. Pero, además, para los aborígenes de las tribus estudiadas por Malinowski los mitos hacen algo más que resolver los problemas esenciales que impiden el bienestar del hombre y de la sociedad así como los que rompen la deseable armonía política económica y social que debe reinar en las comunidades, pues también ejercen su auténtico poder y su fuerza sobre el destino del mundo y de los hombres. Los mitos eran para ellos, en efecto, lo que la palabra revelada por Dios en las Sagradas Escrituras es para los cristianos. Y eso era así porque, según Malinowski, los mitos se reproducían continuamente en los ritos, con lo que el mito se instalaba fácilmente en la esfera activa y pragmática de la magia y del ritual de la religión.

Con Malinowski queda demostrada la funcionalidad psicológico-social del mito. El mito es, pues, socialmente operativo, activo, socialmente dinámico y pragmático. Cuando un niño nace hay que bautizarlo porque nace con una mancha y se cuenta para explicar este rito del bautismo el mito del pecado heredado y también el bautismo de Jesucristo por San Juan Bautista en aguas del Jordán, y cuando un niño toma la primera comunión come a Dios y también un mito se encarga de explicar esta ritual teofagia y misterio iniciático: la reunión de Jesucristo con sus discípulos en el cenáculo para celebrar la Pascua con la Santa Cena. En la santa misa el sacerdote oficiante come la hostia y bebe el vino del cáliz que ya mágicamente no son ni pan sin levadura ni vino sino el cuerpo y la sangre de Cristo y toda esta magia que hace arrodillarse a los fieles en torno al oficiante del ritual tiene su pertinente mito que la explica puntual y debidamente. El sacerdote—explicaría el mito— estaría rememorando y repitiendo mágica y ritualmente una Santa Cena determinada que ocurrió —como siempre acontece en los mitos— en el remoto pasado.

Observemos incidentalmente cómo en cada uno de los ritos y los mitos descritos hay sincretismo, pues es evidente que comerse a Dios y beber su sangre no son rituales que nacieran con el cristianismo ni los mitos que los explican tampoco. No es éste el momento, sin embargo, de tratar esta cuestión, por interesante que sea.

¹¹⁸ E. Durkheim, 1912.

Pero, como vamos exponiendo, la lógica o la veracidad es lo que menos interesa en el mito, como tampoco son estas dos características los rasgos o funciones esenciales del lenguaje. En el lenguaje y en el mito cuentan sobre todo lo psicológico y lo político-social.

Y lo mismo sucede en el discurso retórico y en poesía, hechuras del lenguaje. La persuasión propia del discurso retórico es fundamentalmente psicológica¹¹⁹. Aristóteles, por ejemplo, que empezó su *Retórica* con muchas ínfulas, pretendiendo hacer de esta disciplina una materia en responsión perfecta con la Dialéctica, terminó tirando la toalla y dedicando dos libros de su obra, el II y el III, a lo psicológico y lo estilístico¹²⁰. E incluso definió la Retórica como rama de la Política.

Y al componer la *Poética* el Estagirita insiste sobre el placer que proporciona la poesía como su fundamental finalidad y sobre la exigencia de un mínimo de verosimilitud de su trama argumental y sobre el concepto de metáfora como el resultado de la percepción de lo semejante en lo aparentemente distinto. Con ello el sabio filósofo enmarca la poesía más en el área de lo psicológico que en la de lo lógico. Y dentro de lo psicológico en lo psicológico y social o sociopolítico, pues, para Aristóteles, ni la poesía ni el discurso retórico se entienden sin la presencia decisiva y activa del «oyente juez», del «espectador-juez»¹²¹, que es quien tiene la última palabra. Por consiguiente, el lenguaje, el mito, el discurso retórico y la poesía son entidades de índole psicológica y política (en el sentido de político-social).

En este punto encajan perfectamente todos los descubrimientos que, respecto del mito, indujeron al antropólogo L. Lévy-Bruhl¹²², estudioso de la mentalidad primitiva, a afirmar que las representaciones colectivas no tienen características ni propiedades lógicas y que lo mítico y lo prelógico son dos aspectos de una misma propiedad.

En las representaciones colectivas propias de los pueblos primitivos los elementos emocionales superan con mucho a los lógicos y racionales. Además, se adhería Lévy-Bruhl a la opinión de Malinowski al interpretar el mito como un instrumento para mantener la cohesión y la solidaridad de los miembros del grupo social más que para explicarles la realidad del mundo que les rodea.

Asimismo el filósofo alemán Ernst Cassirer¹²³ negó al mito el carácter intelectual, aunque admitía en él formas inconscientes de intelección, por considerar que pertenece más bien a la esfera de la afectividad y la voluntad. Y en este punto el lenguaje—entiende el filósofo— parece mucho al mito porque —pienso yo— sencillamente el mito es lenguaje.

Partiendo de la idea humboldtiana según la cual el hombre se pertrecha de palabras para conquistar y apoderarse del mundo de los objetos, Cassirer describe la batalla librada por el espíritu y el mundo, batalla en el que aquel ataca con la fuerza de la expresión y éste con la de la impresión.

Susanne Langer¹²⁴, estudiosa y traductora de las obras de Cassirer, explicó claramente (con mayor claridad que el autor objeto de su estudio) cómo los más primitivos productos del pensamiento mítico son elementos más psicológicos que lógicos, parecidos a los de los sue-

¹¹⁹ A. López Eire, 2001.

¹²⁰ A. López Eire, 2000.

¹²¹ A. López Eire, 1999 (a).

¹²² L. Lévy-Bruhl, 1910; 1922; 1931.

¹²³ E. Cassirer, 1955.

¹²⁴ S. Langer, 1949.

ños, palabras que transmiten imágenes surgidas de la impresionable y creativa mente del hombre. También en el lenguaje –añado yo– predomina lo psicológico sobre lo lógico. Y eso también es así en los discursos poético y retórico.

Cassirer reconoce al mito, al igual que hicieran Malinowski y Durkheim, la pragmatidad social como función esencial. El mito sirve para hacer algo y este algo es político-social, pues consiste básicamente en crear fuertes lazos de solidaridad entre los miembros de las tribus que del mito participan.

Lo que el lenguaje dice y el mito cuenta no será verdad pero es expresión de un sentimiento más o menos consciente. Yo no sé si los veinticuatro husos horarios tienen objetividad o son purita convención y por tanto no puedo dejarme matar por la hora que dicen que es en Taiwán cuando los ingleses toman el té *at tea time*. Sin embargo, cuando me pisan el callo del pie derecho y suelto un «¡ay, ay, a ver si miras por donde vas!», o cuando al ver a un niño a punto de caer de una ventana grito: «¡cuidado, cuidado, ese niño!», ya no cabe preguntarse por la veracidad de nada, pues, gracias a Dios, ya no se trata de eso. ¡Qué manía con la dichosa verdad que nos persigue como una pesadilla!

Cuando nació la Retórica filosóficamente fundamentada, o sea, en el clima intelectual de la Sofística, que se había instalado en la Atenas del siglo V a. J. C., los fundadores del nuevo arte se preocuparon menos de la presunta verdad que de lo verosímil y, convencidos de la realidad más psicológica que lógica del lenguaje, tuvieron muy en cuenta como estrategias persuasivas el carácter del hablante (*êthos*) manifestado a través de su discurso y la conmoción del oyente (*páthos*) que con sus oportunamente enhebradas palabras provocaban. Los dos maestros en sacar partido al carácter del hablante (*êthos*) manifestado a través de su discurso y a la conmoción del oyente (*páthos*) fueron respectivamente los oradores Lisias y Demóstenes, que yo creo que fueron y siguen siendo los mejores oradores del *Cánon*.

En el lenguaje –y por tanto también en el mito– cuenta, a todas luces, más lo psicológico que lo lógico. El lenguaje y el mito son simbólicos, metafóricos, metonímicos. Reflexionemos. La serpiente es un animal de la especie de los ofidios, animales que son ovíparos y tienen piel escamosa que mudan anualmente y además reptan. Esta última característica era la que más chocó a los romanos que por ello la denominaban *serpens* sin afán ninguno de reproducir lingüísticamente su esencia en la totalidad, sino empleando metonímicamente la evocación de una parte de ella para designar el todo. Las palabras, pues, empiezan siendo metafóricas, metonímicas, trasposiciones, tropos (el género gramatical, por ejemplo, es una mera metáfora, un lujo de la lengua, pues ¿dónde están los genitales femeninos de la *escoba*?)¹²⁵. No intentan agotar en su representación la totalidad del campo de la realidad que acotan.

El primitivo mito está íntimamente ligado a la función expresiva y simbólica del lenguaje. El carácter fundamentalmente simbólico de los mitos se asocia a su carácter metafórico, en lo que coincide también con el lenguaje. Las raíces últimas del lenguaje, así como de los mitos y los sueños, se encuentran en ese importante capítulo de la «psicología de lo profundo» por el que se han interesado escuelas psicoanalíticas tan importantes como las de Freud, Jung y Adler.

¹²⁵ F. Nietzsche, 1974, 141.

Los mitos se pueden asociar a los principios inconscientes de la psique y quizás el intento más interesante de realizar esta asociación fue el de Jung¹²⁶, que partía del concepto de las «representaciones colectivas». Estas «representaciones colectivas» aparecen en los sueños y en los mitos y son semejantes a lo que en mitología suele denominarse con el nombre de «motivos». De este modo se explica que los motivos de los mitos formados en tiempos inmemoriales se reproduzcan siempre de nuevo en las almas de los modernos. Es como si se nos impusieran como un recuerdo de lo pensado o visto en los tiempos inmemoriales de la gris prehistoria. Por eso Jung llama a esa especie de representación «representación colectiva» o sea de una «conciencia colectiva» o «Kollektiv-Bewusstsein». Y en realidad el inconsciente particular de cada individuo no es más que la capa más superficial del «inconsciente colectivo», el «kollektives Unbewusstes». Pues bien, a diferencia de los «cuadros» («Bilder») que genera el inconsciente personal, el inconsciente colectivo genera «cuadros» («Bilder») que tienen carácter declaradamente mitológico.

Por consiguiente, esas «representaciones colectivas» coinciden en forma y contenido con las que aparecen como capas subyacentes de las fábulas y mitos de todos los pueblos y épocas, lo que no deja de ser sumamente curioso.

Pues así es el mito, tal cual es el lenguaje, o sea, operativo, activo, dinámico, pragmático, simbólico y metafórico, psicológico más que lógico, y, sobre todo, político y social.

Quiero terminar con una somera reflexión acerca de unas palabras con las que Gorgias se refería a la tragedia, esa espléndida creación poética de Atenas¹²⁷. La tragedia —decía el sofista— es un embeleco (*apáte*) construido a base de fuertes dosis de emociones y lenguaje encantador, con el que el que engaña es más justo que el que no lo logra, pues aquel por lo menos cumple con su promesa de engañar; y el que resulta engañado es más sabio que el no engañado, pues revela no ser insensible al placer de las palabras. Pues bien, lo que dice Gorgias de la tragedia y por ende de la poesía, podría también decirse a justo título del mito y del lenguaje.

¹²⁶ C. G. Jung, 1938; 1953-79, IX, 75-110.

¹²⁷ Plutarco, *Sobre la gloria de los atenienses* 5, 348 C.

Bibliografía

- ALBALADEJO MAYORDOMO, T. "Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana", en F. Cortés Gabaudan-G. Hinojo Andrés-A. López Eire (comps.), *Retórica, Política e Ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Actas del II Congreso Internacional de LOGO, Ponencias, vol. III, Salamanca 1997, 11-21.
- BARTHES, R. *Mythologiques*, París 1957.
- BAUMANN, H. *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlín 1955.
- BRELICH, A. *Gli Eroi Greci*, Roma 1958.
- BRISSON, L. *Le mythe de Tírésias: Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976.
- BUREN, E. D. van. *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma 1945.
- BURKERT, W. «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman and Byzantine Studies VII* (1966), 87-121.
- BURKERT, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- BURKERT, W. *Homo Necans: Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín 1972. *Homo Necans. Antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*, trad. it. Turín 1981.
- BURKERT, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Los Angeles, 1979. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e Storia*, trad. it., Roma-Bari 1991.
- CABALLERO LÓPEZ, J. A. "Retórica y demagogia: el mito como instrumento de persuasión", en F. Cortés Gabaudan-G. Hinojo Andrés-A. López Eire (comps.), *Retórica, Política e Ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Actas del II Congreso Internacional de LOGO, Ponencias, vol. III, Salamanca 1997, 49-59.
- CAMPBELL, J. *El poder del mito*, trad. esp., Barcelona 1991.
- CAMPBELL, J. *Los mitos*, trad. esp., 1994.
- CANETTI, E. *Masa y poder*, trad. esp., Madrid 1997.
- CAREL, M. "Que'est-ce qu'argumenter?", *Logo 1* (2001), 75-80.
- CARRÉ, J. R. *Fontenelle, De l'origine des fables*, París 1932. (a).
- CARRÉ, J. R. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, París 1932. (b).
- CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*, II, *Mythical Forms*, trad. ingl., N. Haven 1955.
- CORTÉS GABAUDAN, F.- HINOJO ANDRÉS, G.- LÓPEZ EIRE, A. (comps.). *Retórica, Política e Ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Actas del II Congreso Internacional de LOGO, Ponencias, vol. III, Salamanca 1997.
- DETIENNE, M. *L'invention de la mythologie*, París 1981.
- DUCROT, O. "Sémantique et vérité: Un deuxième type de rencontre", *Recherches linguistiques de Vincennes 16* (1987), 53-63.
- DUCROT, O.-CAREL, M. "De l'«argumentation» comme moyen de persuasion", conferencia pronunciada en México, D. F., en 1998, aún inédita.
- DUNDES, A. G. *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki 1964.

- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París 1912.
- EDMUNDS, L. (comp.). *Approaches To Greek Myth*, Baltimore-Londres 1990.
- EDMUNDS, L. «Introduction: The Practice of Greek Mythology», en L. Edmunds (comp.), *Approaches To Greek Myth*, Baltimore-Londres 1990, 1-20.
- ELLUL, J. *Propaganda*, N. York 1973.
- FORTENROSE, J. *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley 1966.
- FRAZER, J. G. *The Golden Bough*, Londres 1890.
- GARCÍA GUAL, C. *La Mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona 1987.
- GUMPERZ, J. *Language in Social Groups*, Stanford University Press, Stanford 1971.
- JEANMAIRE, H. *Couroi et Courètes*, París 1939.
- JUNG, C. G. «Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus», *Eranos-Jahrbuch* 1938=H. Read-M. Fordham-G. Adler-W. McGuire (comps.), *The Collected Works of C. G. Jung*, trad. ingl., 20 vols., Princeton 1953-79, IX, 75-110.
- JUNG, C. G.-KERÉNYI, K. *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien*, Amsterdam-Leipzig 1941; 4ª ed. 1951. *Introduction to a Science of Mythology*, trad. ingl., N. York 1951. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it., 3ª ed., Turín 1972.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. *Les interactions verbales*, I, Armand Colin, París 1990.
- KIRK, G. S. *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas*, trad. esp., Barcelona 1973.
- KOLAKOWSKI, L. *La presencia del mito*, trad. esp., Madrid 1990.
- LANGE, R. de *Myth, Ritual and Kinship*, Oxford 1958.
- LANGER, S. *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Mass. 1942; 2ª ed. 1951.
- LANGER, S. *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston 1949.
- LÉVI-STRAUSS, C. «The Structural Study of Myth», *Journal of American Folklore* 68, 270 (1955) 428-44.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*, París 1958; 2ª ed. 1961; 3ª ed. 1968. Trad. ingl. *Structural Anthropology*, Londres- N. York 1963. *Antropología estructural*, trad. esp., Buenos Aires 1972.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*, París 1962 (b). *El pensamiento salvaje*, trad. esp., México 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La vie familière et sociale des indiens nambikwara*, París 1948.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*, París 1949.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race et histoire*, París 1952.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*, París 1955.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le totémisme aujourd'hui*, París 1962 (a). *El totemismo en la actualidad*, trad. esp. México 1965.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques. Le cru et le cuit*, París 1964.
- LÉVY-BRUHL, L. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París 1910. *How Natives Think*, trad. ingl., Londres 1926.
- LÉVY-BRUHL, L. *La mentalité primitive*, París 1922. *Primitive Mentality*, trad. ingl., Londres-N. York 1923.
- LÉVY-BRUHL, L. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París 1931.
- LÖFFLER, I. *Die Melampodie*, Meisenheim 1963.
- LÓPEZ EIRE, A. «Entre la Dialéctica y la Política», *Habis* 30 (1999), 87-110. (a).
- LÓPEZ EIRE, A. «Esencia retórica del mensaje publicitario», *Tópicos* 17 (1999), 129-52. (b).
- LÓPEZ EIRE, A. «Innovación y modernidad de la Retórica Aristotélica», en J. Ribeiro Ferreira (comp.), *Congresso-A Retórica Greco-Latina e a sua Perenidade* (Coimbra, 11-14 de Março, 1997), 2 vols., Porto 2000, vol. I, 57-134.
- LÓPEZ EIRE, A. *Los fundamentos de la Retórica*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2001.

- LOREAUX, N. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oration funèbre dans la «cité classique»*, París 1981.
- LORITE, J. *El animal paradójico*, trad. esp., Madrid 1982.
- LÜTHI, M. *Märchen*, Stuttgart 1962; 6ª ed. 1976.
- LÜTHI, M. *Das Volksmärchen als Dichtung*, Colonia 1975.
- MACCORMACK, S. *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981.
- MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific*, Londres 1922.
- MALINOWSKI, B. *Myth in Primitive Psychology*, Londres-N. York 1926.
- MALINOWSKI, B. *Sex and Repression in Savage Society*, Londres-N. York 1927.
- MALINOWSKI, B. *The Sexual Life of Savage in North-Western Melanesia*, 2 vols., Londres-N. York 1929.
- MALINOWSKI, B. *Coral Gardens and their Magic*, 2 vols., Londres 1935.
- MALINOWSKI, B. *Magia, ciencia y religión*, trad. esp., Barcelona 1985.
- MANNHARDT, W. *Wald- und Feldkulte. Der Baumkultus. Antike Wald- und Feldkulte*, Berlín 1875-77.
- MEULI, K. «Griechische Opferbräuche», *Phyllobolia: Festschrift P. Von der Mühl*, Basilea 1946, 185-288= *Gesammelte Schriften*, I-II, Basilea 1975, 593-676.
- MEULI, K. *Gesammelte Schriften*, I-II, Basilea 1975.
- MÜLLER, F. M. *Introduction to the Science of Religion*, Londres 1873, reimpr., Londres 1899.
- MÜLLER, F. M. «Comparative Mythology» (1856), en F. M. Müller, *Chips from a German Workshop*, reimpr., vol IV, Londres 1898, 1-154.
- MÜLLER, F. M. *Chips from a German Workshop*, reimpr., Londres 1898.
- NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, trad. esp., Madrid 1974.
- NIETZSCHE, F. y VAHINGER, H. *Sobre verdad y mentira* trad. esp., Madrid, 1990.
- PAGE, D. L. *Euripides' Medea*, Oxford 1964.
- PERNOT, L. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-roman*, París 1993.
- PROPP, V. *Morphology of the Folktale*, trad. ingl., Bloomington 1958; Londres 1968. El original en ruso es de 1928.
- READ, H. -FORDHAM, M – ADLER, G.- MCGUIRE, W. (comps.). *The Collected Works of C. G. Jung*, trad. ingl., 20 vols., Princeton 1953-79.
- ROBERTSON SMITH, W. *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres 1889.
- RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. esp., Madrid 1983.
- RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. esp., Barcelona 1993.
- RORTY, R. *Objetividad, realismo y verdad*, trad. esp., Barcelona 1996 (a).
- RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*, trad. esp., Madrid 1996 (b).
- ROSE, H. J. *Mitología Griega*, trad. esp., Barcelona 1970.
- SEOANE PARDO, A. M. «La filosofía como retórica. Actualidad de Gorgias», en F. Cortés Gabaudan-G. Hinojo Andrés-A. López Eire (comps.), *Retórica, Política e Ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Actas del II Congreso Internacional de LOGO, Ponencias, vol. III, Salamanca 1997, 185-94.
- THIERCY, P. *Les tragédies grecques*, París 2001.
- VRIES, J. DE *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Múnich 1961.